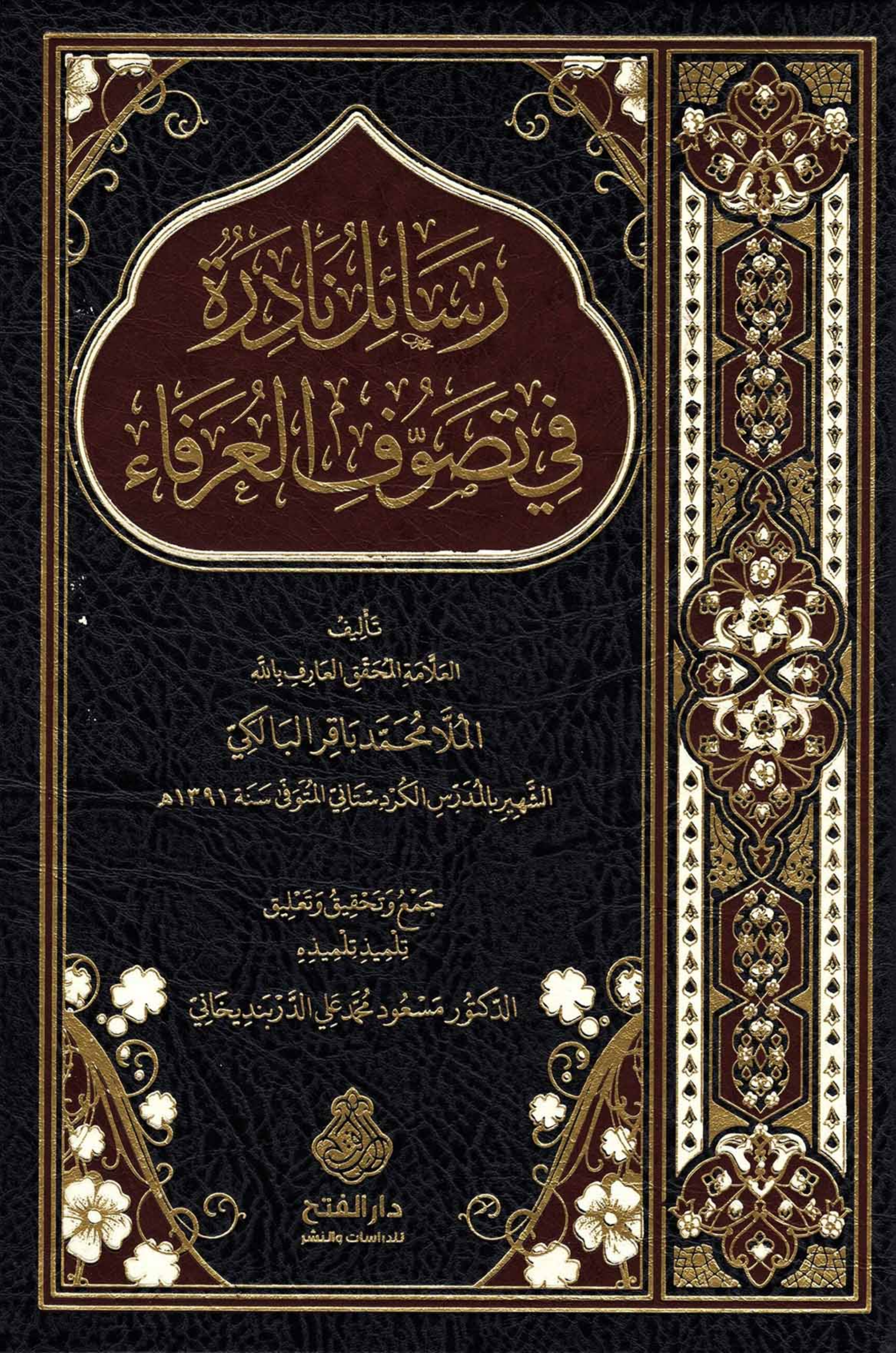

رسائل نادرة
في تصوف العرفاء
تأليف
العلامة المحقق العارف بالله
الملا محمد باقر البالكي
الشهير بالمدرس الكردستاني المتوفى سنة ١٣٩١هـ
جمع وتحقيق وتعليق
تلميذ تلميذه
الدكتور مسعود محمد علي الدربنديخاني
دار الفتح
للدراسات والنشر


رسائل نادرة
في تصوف العرفاء
عليهم السلام

رسائل نادرة في تصوف العرفاء

عليهم السلام

تأليف

العلامة المحقق العارف بالله

الملا محمد باقر البالكي

الشهير بالمدرس الكردستاني المتوفى سنة ١٣٩١هـ

جمع وتحقيق وتعليق

تلميذ تلميذه

الدكتور مسعود محمد علي الدربنديخاني



دار الفتح
للدراسات والنشر

مقدمة



الحمدُ للهِ الَّذي عجَزتِ العقولُ عن إدراكِ كُنْهِ ذاتِه، خلَق الإنسانَ وأودعَ فيه جميعَ ما في مكوَّناتِه، وشرَّفه وكرَّمه بخلافتِه، وفضَّله على سائرِ بريّاتِه.

ولآلـي الصلـواتِ وجواهـرُ التسليماتِ علـى سيِّد الساداتِ محمَّـدٍ، وعلـى آلِـه وأصحابِه الَّذين حازوا نِعمةَ صُحبتِه ونالوا فضائلَ لم يصلْ إليها أحدٌ من أمَّتِه، وعلى جميعِ أولياءِ أمَّتِه الَّذين بَذلوا جُهدَهم في إحياءِ ملَّتِهِ واتِّباعِ سُنَّتِهِ واقتفاءِ سيرتِهِ في جميعِ حالاتِهِ، فنوَّر اللهُ قلوبَهم بلَواقحِ الأنوار، وكحَّل أبصارَ بصائرِهم بكُحْلِ العنايةِ والاستبصارِ، وأشمَّهم عَـوارفَ المعـارفِ، ومنَحهم قُـوتَ القلوبِ، ومَلأَ أسرارَهم بجواهرِ الأسرارِ.

وبعدُ،

فهذا سِفـرٌ من أسفارِ علمِ العرفانِ عظيمٌ، قد حوَى بين دفَّـتَيهِ آياتٍ محكَماتٍ، وحُجَجًا نيِّـراتٍ ساطعاتٍ، واشتَمل على فرائدِ التحقيقِ وضَنائـنِ التدقيقِ، مباحثُهُ عَوالٍ، ومسائلُهُ غَوالٍ.

التصوُّفُ اسمٌ جديدٌ لمسمًّى قديمٍ في القرآنِ هو التزكيةُ، كما قال تعالى في بيانِ دَورِ النبيِّ ﷺ ومقاصدِ بَعثتِه: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وجاء في

الحديثِ النبويِّ الشريفِ بلفظِ الإحسان، كما قال الشيخ أحمدُ زرُّوق الفاسي: «أصلُ التصوُّف مقامُ الإحسانِ الَّذي فسَّره رسولُ اللهِ ﷺ بـ«أنْ تعبُدَ اللهَ كأنَّك تَراهُ، فإنْ لَم تَكنْ تَراهُ فإنّه يَراك»[١]؛ لأنّ معاني صَدقِ التوجُّهِ لهذا الأصلِ راجعةٌ، وعليه دائرةٌ؛ إذْ لفظُه ـ أي: صدقُ التوجُّهِ ـ دالٌّ على طلبِ المراقبةِ الملزومةِ له، فكان الحضُّ عليها ـ أي: على المراقبة ـ حضًّا على عينِه ـ أي: حضًّا على صِدقِ التوجُّهِ ـ، كما دار الفقهُ على مقامِ الإسلامِ، والأصولُ على مقامِ الإيمانِ، فالتصوُّفُ أحدُ أجزاءِ الدينِ الَّذي علَّمَه ﷺ جبريلُ لِيَتعلَّمَه الصحابةُ رضي الله عنهم، فافْهَمْ»[٢].

وقال أيضًا في شرح الحديث السابق: «قسَّم الشارعُ صلواتُ اللهِ وسلامُه عليه الدِّينَ إلى ثلاثةٍ: إسلامٌ، وإيمانٌ، وإحسانٌ، ثمَّ فسَّر الإسلامَ بعمَلِ الجوارحِ، والإيمانَ باعتقاداتِ القلوبِ، والإحسانَ بمعاملاتِ القلوب.

واصطلح العلماءُ للكلامِ في أحكامِ الأوَّلِ بالفقهِ، والثاني بالأصول، والثالثِ بالتصوُّفِ، وهو رُوحُهما، كما أنّهما له كالجسدِ، لا كمالَ لهما إلّا به، كما لا ظهورَ له بدونهما، فهما ـ أي: الإيمان والإسلام ـ شرطٌ في صحَّتِه، كما أنّه ـ أي: التصوُّفُ ـ شرطٌ في كمالِهما»[٣].

لكنْ مؤلِّفُ هذا الكتابِ العلّامةُ محمد باقر البالكيُّ رحمةُ اللهِ عليه سَلَك مسلكًا جديدًا في بيانِ حقائق التصوُّفِ؛ وذلك من خلالِ بيانِ ماهيةِ البشرِ وحقيقتِها وما يَحتويها من القُوى والأسرارِ، وبيان وظيفتِها وتأثُّر جانبِ الغيبيِّ بالجانب الماديِّ

---

(١) متَّفقٌ عليه: رواه البخاري في «صحيحه»، باب بَدْء الوحي، برقم (٤٧٧٧) (٦: ١٤٤)، ومسلم في «صحيحه»، بابُ بيانِ الإيمان والإسلام وأشراط الساعة، برقم (١٠٢) (١: ٢٨).

(٢) «قواعد التصوف وشواهد التعرف» الشيخ أحمد زرُّوق (٢٦-٢٧).

(٣) «اغتنامُ الفوائد في شرحِ قواعد العقائد للإمام الغزالي» الشيخ أبو العباس أحمد زرُّوق الفاسي (٢٦-٢٧).

وبالعكس، كما بيَّنها في مواضعَ، منها ما يقول: «إنّ في البشَرِ أنموذجًا من عالَمِ الشيطانيّة، كالكفر والعصيانِ والنفاقِ، ومَبدؤُه النفسُ الإنسانيّةُ الظاهرةُ.

و[أنموذجًا] من عالَمِ اللّاهوتِ - أي: الصفاتِ الإلهيّةِ - كالكِبْرِ والعجبِ والترفُّع والتألُّهِ، حتَّى يَصلَ إلى أنْ لا يَرضَى بشِركةِ اللهِ في التألُّهِ، كما قال فِرعون: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩]، ومَبْدأ هذا أيضًا النفسُ الأمّارةُ بالسُّوء.

و[أنموذجًا] من عالَمِ الحيوانيّةِ البهيميّةِ، كحُبِّ الأكلِ والشُّربِ، والمنامِ والجماعِ، وغير ذلك، وتُسمَّى قوّةً شهويّةً.

و[أنموذجًا] من عالَمِ الحيوانيّةِ السَّبُعيّةِ، وتُسمَّى غضبيّةً، كالغضبِ والقهرِ والقتْلِ، ومَنشأ هذَيْن النفْسُ الحيوانيّةُ.

و[أنموذجًا] من عالَمِ المَلَكيّةِ، كالإيمانِ والعرفانِ والعبادةِ، ومَنشأ هذا الروحُ المجرَّدُ؛ ومِن ثَمّة يُسمَّى الإنسانُ العالَمَ الأصغرَ؛ لأنّ كلَّ بشَرٍ فيه أنموذجُ جميعِ الموجوداتِ كما ذكَرْنا.

وهو مكلَّفٌ بأنْ يُزيلَ ويَقطعَ عِرْقَ الأوَّلَين - أي: آثارَ الشيطانيةِ واللاهوتيّةِ - بالكُليّةِ، ويُقوّي الثلاثةَ الأخيرةَ وَفْقَ دستورِ الشرعِ؛ إذْ لو لم يكنْ له القوّةُ الشهويّةُ البهيميّةُ لم يأكلْ ولم يَشرَبْ ولم يَنَمْ، فيموت عادةً، ولو لم يكن له قوّةُ الجماعِ لم يَبْقَ نسلُ البشرِ، ولو لم يكنِ القوّةُ الغضبيّةُ لم يَقدِرْ على مجاهدةِ النفْسِ والكفَرةِ ودفْعِ الفَجَرةِ عن مثْلِ العِرْضِ والأموالِ والأنفُسِ، ولو لم يكن القوّةُ المَلَكيّةُ لم يَعبُدِ اللهَ ولم يؤمِنْ به ولم يَعرِف.

فالبشَرُ لو لم يُراعِ الشرْعَ الشريفَ بميزانِ عقلِهِ لكان كالبهائمِ في الشهوةِ والغضبِ، مثلًا: إذا خُلّيَ حمارٌ وطبْعَه ورأى خَضِرةً حولها دُرَرٌ ويواقيتُ، يَكسِرُ

الدُّرَرَ واليواقيتَ لأكلِ هذه الخَضِرةِ، وإذا رَبَطه صاحبُه بحبلٍ حول تلك الخَضِرةِ فهو وإنْ مال أكْلَه منَعَه الحبلُ، والبشرُ إذا رأى تلك الخَضِرةِ يَميل شهوتُه إلى أخذِها لشيءٍ من حوائجِه ويَمنعُه عقلُهُ؛ فمثَلُ الروحِ الحيوانيِّ كالحمار، ومثلُ الروحِ المجرَّدِ كصاحبِه، ومثلُ الحبلِ كعقْلِه، ومِن ثَمّة يُسمَّى عقلًا؛ لأنّه من عِقالِ البعيرِ»[1]، فربَطَ صاحبَه من طبائعِ الرُّوحِ الحيوانيِّ المُضِرّ، بشرطِ سيطرةِ الرُّوح، وإلّا يَنهمكُ في الشهواتِ انهماكَ البهائمِ، كما قال الإمامُ الغزاليُّ رحمه الله[2].

وثمرةُ التصوُّفِ الحقيقيِّ كثيرةٌ؛ منها: إحقاقُ العدالةِ في الصفات؛ لأنّ العدالةَ ليستِ اسمًا لشيءٍ واحدٍ، بل هي حدُّ الوسطِ في أصولِ الأخلاقِ كما يقولُ العلماءُ، كالإمامِ الغزاليِّ رحمة الله عليه في كثيرٍ من المواضع[3]. وكما يقولُ العلامةُ البالكيُّ: «أصول الأخلاقِ الفاضلةِ ثلاثةٌ، ولكلِّ واحدٍ منها طَرَفا إفراطٍ وتفريطٍ:

الأول: اعتدالُ القُوّةِ الشهويّةِ، وهي العفّةُ، ومن فروعِها الوطءُ الحلالُ، والكفُّ عن الزنا، وأكلِ الحرامِ والشبْهةِ، ومن فروعِها أيضًا تقليلُ الطعامِ والمنامِ والكلامِ، ومن فروعِها أيضًا المعاملاتُ، كالبيعِ والإجارةِ مع رعايةِ الشروط.

الثاني: اعتدالُ القُوّةِ الغضبيّة، وهي الشجاعةُ، ومن فروعِها ـ أي: وممّا يترتَّب عليها ـ مثلُ القصاصِ والجهادِ مع النفْسِ والكفَرة، وإقامةِ الحدودِ الشرعيةِ كحدِّ الزنا، ولو لم تكنِ الشجاعةُ لم يحصلْ ما ذُكِر.

الثالث: اعتدالُ القُوّةِ النطقيّةِ والإدراكيّةِ الظاهرةِ والباطنةِ، وهي الحكمةُ، ومن فروعِها ـ أي: وممّا يحصلُ بسببِها ـ تَعلُّمُ جميعِ العلومِ والصنائع.

---

(١) «المجموعة الثانية من مخطوطات العلامة البالكي» (١٤٤-١٤٥).

(٢) يُنظَر: «المنقذ من الضلال» الإمام الغزالي (٧٤).

(٣) منها: «روضة الطالبين وعمدة السالكين في مجموعة رسائل الإمام الغزالي» (٧٥).

ثم يأتي بذكْرِ معنى العدالةِ بقولِه: «ومجموعُها ـ أي: مجموعُ العفّةِ والشجاعةِ والحكمةِ ـ عدالةٌ»، أي: لا تتحقَّقُ العدالةُ بواحدةٍ منها، بل مَن لم يكنْ فيه المجموعُ ليس عادلًا؛ لذا غالبيةُ الناسِ في هذا الزمانِ فاسِقونَ شـرعًا.

ثم يأتي بذكْـرِ طـرَفي كلِّ واحدٍ منها بقوله: «ولكلٍّ منها طَرَفا إفـراطٍ ـ أي: تَجاوزٍ إلى العلوّ ـ وتفريطٍ ـ أي: تجاوزٍ إلى السُّفلِ ـ وهُما رذيلةٌ:

للعفّةِ تفريطُها: الخُمودُ؛ بأنْ لا تَبقى الشهْوةُ، فلأنّه لوْلاها لم يأكلْ ولم يَشرَبْ، فيموت ولم يجامِعْ، ففات نسْلُ البشـرِ، ولم يُحِبَّ الأولادَ والأحبّـةَ، وهـو خـلافُ انتظـامِ العالَـم. وإفـراطُها الفُجـورُ؛ بأنْ يَشتَهـيَ كالبهائـم ولا يُراعِـي قانـونَ الدينِ، ويؤدِّي إلى الأمراض الفتّاكة وغيرِها كما هي شائعةٌ في زمانِنا.

وللشجاعة إفراطٌ، وهي التهوُّرُ؛ بأنْ يَتجاوزَ حدَّ الشرعِ، وبسببِها يَفشَى الظلمُ والاستبدادُ وعدمُ الأمن. وتفريطُها، وهي الجُبنُ، وبسببِها لم يحصلْ دفعُ الشرِّ ولم يُجاهَد الكفَرة والشياطينُ، ولم يُقَمِ الحدودُ الشرعيةُ.

وللحكمة إفراطٌ، وهي الجَرْبَزةُ؛ بأنْ يَتجاوزَ حَدَّ البرهانِ والعيانِ، كالسُّوفسطائيّةِ ومَن نَحا نحوَهم، وتفريطُها: الغباوةُ»[1] والجهلُ.

والإفراطُ والتفريطُ موجودانِ أيضًا في جانبِ الاعتقادِ والعمل؛ فلِكلِّ مسألةٍ عقائديّةٍ أو عمليّةٍ حدُّ الوسطِ هي العدالةُ في المسألةِ، وهو الحقُّ، وماذا بعْد الحقِّ إلّا الضلالُ؟!

والشريعةُ إنّما جاءتْ لتعديـلِ هذَيـن الجانِبَيـن الرذيلَيـن، ولتطبيـقِ العدالـةِ المذكورةِ؛ لذا سَمَّـى اللهُ القرآنَ بالذكْر، أي: يُذكِّرُ الإنسانَ جانبَ الوسطِ فـي كلِّ الأمورِ؛ لأنّ في فطرةِ البشرِ العدالةَ والحدَّ الوسطَ، لكنْ يُشوّه عليه الشيطانُ والنفسُ، ويَجعلُ القبِيـحَ حَسَنًا والحسَنَ قبيحًا حسَب التزييناتِ والتسويلات.

---

(١) «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٧٣).

عُرِّفت الأخلاقُ بتعريفاتٍ كثيرةٍ، لكنَّ التعريفَ الدقيقَ هو ما قاله الإمامُ الغزالي: «واعلَم أنّ كلَّ عملٍ يَعملُه الإنسانُ من خيرٍ أو شرٍّ فإنه ـ وإنْ قلَّ ـ يؤثِّرُ تأثيراتٍ في قلبِه، ويُعرَض عليه ذلك التأثيرُ في صَحيفتِه يومَ القيامة، وتُسمَّى تلك التأثيراتُ أخلاقًا»[1].

ما دامتِ الأخلاقُ صفةَ القلْبِ بالذاتِ ثم للجسم تَبعًا، يمثِّلُ الإمامُ رحمه الله تمثيلًا محسوسًا للقلبِ، ويُبيِّن كيفيّةَ تأثُّرِها بالأخلاق، فيقول: «وقلْبُ المؤمنِ بمنزلةِ المِرآةِ المصقولةِ، والأخلاقُ الذميمةُ من الحسَد والشماتةِ، والكِبْرِ والإيذاءِ، والحِيلةِ والمَكْرِ، والخيانةِ والرياءِ، والعُجْبِ والنفاقِ، والغلِّ وما ضاهَيها ـ أي: وما شابهها ـ بمنزلةِ الدُّخانِ والظلمةِ التي تُصيبُ المِرْآةَ فتُسوِّدُها وتَجعلُها محجوبةً من الله في الآخرةِ[2]، والعياذُ بالله.

والأخلاقُ الحسنةُ من القناعةِ والحياءِ، والصبرِ والكَرَمِ، والمعرفةِ والعلمِ، والعقلِ والحكمةِ والصلاحِ، وما شابَهها؛ بمنزلةِ أنوارٍ تُصيبُ المِرْآةَ فتُزيلُ عنها ظُلماتِ المعاصِي وسوءِ الأخلاقِ القبيحةِ»[3]، إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

أهميّة الأخلاق:

ذكَر علماءُ الأخلاقِ كثيرًا حول أهميّةِ الأخلاقِ، منهم الإمامُ الغزاليُّ رحمةُ الله عليه، حيث يقول: «اعلمْ أنّ السعادةَ كلَّها والباقياتِ الصالحاتِ أجمعَها التي تَبقَى معك إذا غَرِقَتْ سفينتُك[4] في شيئَيْن:

---

(١) «ثلاث رسائل في المعرفة» حجة الإسلام الغزالي (٨٤).

(٢) إشارةً إلى قولِه تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

(٣) «ثلاث رسائل في المعرفة» حجة الإسلام الغزالي (٨٤-٨٥).

(٤) شبَّه الإمامُ الموتَ وانتهاءَ الحياةِ بغرَقِ السفينةِ.

الأوَّل: سلامةُ القلبِ وطهارتُه من غيرِ الله تعالى، ـ فيه إشارةٌ إلى أنَّ التخليةَ من الرذائلِ مقدَّمٌ على التحليةِ بالفضائل؛ لذا قدَّمها على المعرفةِ بالله؛ إذْ بدونِ التخليةِ عن الرذائلِ لا يكونُ المعرفةُ بالله تعالى، وإشارةٌ لقولِه: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [الشعراء: ٨٩].

الثاني: امتلاءُ القلْبِ بمعرفةِ اللهِ تعالى التي هي المقصودةُ من خلْقِ العالَمِ وبَعثةِ الرُّسُل صلى الله عليهم وسلم»[١].

وضَّح العلّامةُ البالكيُّ مرادَ الإمامِ الغزاليِّ رحمهما اللهُ من أنّ النقطةَ الأولى ـ أي: أنّ تزكيةَ الأخلاقِ مقدِّمةُ الغايةِ ـ والنقطةَ الثانيةَ ـ أي: التقرُّبُ والعرفانُ اللانهائيّ ـ هي النتيجةُ والغايةُ القُصوى والهدفُ الأسمَى، فيقولُ: «والتحقيقُ أنّ الغرضَ الأصليَّ من التقوى هو كمالُ تزكيةِ الماديّاتِ وغايةُ تصفيةِ المجرَّداتِ؛ لِمَ هذه التزكيةُ والتصفيةُ؟ لِيَزدادَ قُربُ الشخصِ من اللهِ تعالى.

ولعدمِ تَناهِي صفاءِ اللهِ في الكمال لا يقفُ القُربُ منه ولا التزكيةُ والتصفيةُ عند حدٍّ، بل يمتدُّ كلٌّ منها إلى أبدِ الآباد، وهذا من حِكمةِ أبديّةِ الجنّةِ، حتّى أنّ سيِّدَنا رسولَ اللهِ ﷺ يترقَّى آنًا فآنًا إلى الأبد، وإليه الإشارةُ في الهمزيّة بقولِه:

تَتباهى بِكَ الدُّهورُ وتَسمُو بِكَ عَلْياءُ بَعْدَها عَلْياءُ[٢]

وقد حقَّقْنا وأوضحْنا ذلك في محلِّه، ولا مجالَ لذكْرِه هنا، فالمعنى أنّ المتقِّيَ ولو بلَغ تقواه بحسبِ الظاهر الكمالَ، يكون حقيقةُ القرآنِ سببًا لِازديادِ تقواهُ إلى أبَدِ الآباد، ولا تقفُ هدايةُ القرآنِ في حدٍّ، ولا مراتبُ التقوى في حدٍّ»[٣].

---

(١) «روضة الطالبين وعمدة السالكين» (٧٤).

(٢) «المنح المكية في شرحِ الهمزية» الشيخ ابن حجر الهيتمي (١٠٥).

(٣) «حاشية العلامة البالكي على البيضاوي» (١: ٤)، في نسخةِ شيخ زاده على قولِه تعالى: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾.

مصدر الأخلاق:

مصدرُ الأخلاقِ - مع كثرةِ فروعِها وتشعُّبِها - راجعٌ إلـى ثلاثِ قُوًى، وهي: القوةُ العقليّةُ، والقوّةُ الغضبيّةُ، والقوةُ الشهويّةُ، إذا انْحَرفَتْ إفراطًا أو تفريطًا يَنشأ منها الأخلاقُ الرذيلةُ من الكِبْرِ والحسَدِ والحرصِ، أي: الطمعِ، وهذه الثلاثةُ هي أصولُ المفاسِدِ ومثارُ الشقاء. ولْنُشِرْ إلى بعضِ ما يتفرَّعُ عن تلك الخِصالِ الثلاث:

وبيانُ ذلك: أولًا الكبرُ، ويترتبُ عليه: «آثارُهُ التي تنشأ عنه: عجْبُ المرءِ برأيِ نفسِه، والأنفةُ عن قَبولِ الحقّ، وتركُ الإقرار به، والتعدّي على الغيرِ والظُّلْمُ، والجَوْرُ عند المقدِرةِ، وتركُ الإنصاف في المعامَلة، والتهاوُنُ في الواجبات، والإعراضُ عن أداءِ الحقوق، وصلابةُ الوجهِ في دفعِ الحقِّ، والفحشُ والسفاهةُ في الخطاب، واحتقارُ الناسِ والاستطالةُ عليهم، والإنكارُ لفضْلِ مَن فضُلَ عليه، والبغيُ والعدوانُ وما شابَه ذلك، هذه فروعُ الكبْرِ ولوازمُه.

أمّا الحرصُ - وهو الخَصلةُ الثانيةُ - فمِن آثارِهِ التي تترتَّبُ عليه: الطمَعُ الكاذب، وشدّةُ الرغبةِ، والعجلةُ في السعيِ، وتعَبُ البدنِ، وكدُّ الرُّوحِ في الجمعِ والادّخارِ، والاحتكارُ من خوفِ الفقرِ، والبخلُ والمنعُ والشُّحُّ، والغشُّ والمكرُ في المعامَلة، وسوءُ الظنّ بالأمين، والخيانةُ في الأمانة، وطلبُ الحرامِ، وهتْكُ الحُرُمِ، وارتكابُ الفحشاءِ، والكذبُ، وكثرةُ الحيَلِ في البيعِ والشراء، واليمينُ الكاذبةُ، وأقاويلُ الزُّورِ في أسبابِ الخصوماتِ، وما شاكَلها من الخصالِ المذمومة، هذه فروعُ الحرصِ ونتائجُه.

أمّا الخصلةُ الثالثةُ - وهي الحسدُ - فمِن آثارِه: الحقْدُ والغِلُّ، وهذه الخصلةُ تدعو إلى العداوةِ والبَغضاء، والبغيِ والغضب، وقساوةِ القلبِ وقلّةِ الرحمة، والطعنِ واللّغو.

وكثيرًا ما تكون هذه الخصالُ سببًا للخصومةِ والحربِ والقتالِ، جهرًا إن

أمكَنَ، وإنْ لم يمكنْ بالجهرِ فبالحِيَلِ والخِداعِ، والغدرِ والخيانةِ، والغِيبةِ والزورِ والبُهتان، والنفاقِ والرياءِ، وتشتيتِ الشملِ وقطيعةِ الرحِم، وعذابِ الأرواحِ، وألَمِ القلب، وتَنغيصِ العَيشِ، نعوذُ بالله من كلِّ ذلك»[1].

قصّة سيّدنا آدم مجمع علم الأخلاق:

نستطيعُ أن نأخذَ تلك الأصولَ الثلاثةَ من قصّةِ سيِّدِنا آدمَ عليه السلام:

أما الكِبْرُ والحسدُ وما ترتَّب عليهما من الطردِ الأبديِّ واللعنِ، فقد بيَّنهما اللهُ تعالى بما قصَّ علينا من قولِ إبليسَ؛ ففي شأنِ كِبْرِ إبليسَ يقولُ سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: ٦١]، فقولُه: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ يدلُّ صراحةً على كِبْرِه تجاهَ سيِّدِنا آدمَ، وكذا قولُه تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، فقولُه: ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾ يدلُّ صراحةً على كِبْرِه تجاهَ سيِّدِنا آدم. و﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، فقولُه: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ صريحٌ في تكبُّرِهِ وصريحٌ في سببِ عدمِ سجودِه.

وفي شأنِ حسَدِ إبليسَ يَحكي لنا سبحانه موقفَ إبليسَ، حيث قالَ: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢]، وقولُه: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ﴾، أي: لأستولِيَنَّ عليهم أو لأستأصِلَنَّهُم بالإغواءِ، فهو يدلُّ صراحةً على حسَدِه ليس لسيِّدِنا آدمَ فحسْبُ، بل لبَني آدمَ جميعًا، كما حكى الله عنه: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ﴾. ويَحكي لنا موقفًا آخرَ في قولِه: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩]. ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾ أي: لأحمِلنَّهم على الغوايةِ والضلال، وقولُه: ﴿لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ﴾ و﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾ صريحٌ في حَسَدِه لبني آدم.

---

(١) «مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي رحمه الله» (٢: ٦٣٤، ٦٣٥) بتصرُّف يسير.

وفي شأنِ الحرصِ يُؤخَذ من قولِه تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ﴾ [البقرة: ٣٥-٣٦]، يُؤخَذ من الآيتين درسٌ تعليميٌّ لبني آدمَ أنّ فيهم غريزةً من الحرصِ، مع بيانِ أنّ الشيطانَ لا يتمكّنُ منك إلا بواسطتِها، فيَتحتّمُ عليك ملاحظتُها والاحتراسُ منها.

أليس مِن أعجبِ العجَبِ أن تشملَ هذه القصّةُ على عِلْم الأخلاق بحذافيرِه؛ إذْ هو راجعٌ بكلّ فروعِه إلى هذه القوى الثلاثةِ؟! كما هو معروفٌ ومرَّ الإشارةُ إلى بعضِها، ومن حكمةِ تَـكرارِ القرآنِ لهذه القصّةِ التنبيهُ والتحذيرُ من تلك الصفات؛ فهو صراعٌ قديمٌ، اللهمَّ اهدِنا لأحسنِ الأخلاق؛ فإنّه لا يَهدي لأحسنِها إلّا أنت[1].

مراسم الطريقة ليس مفصّلًا:

غايةُ التصوُّف القصوى ـ كما سبَق ـ ترتيبُ وتحسينُ تلك القُوَى حسَب دستورِ الشرعِ الشريف، وهي التي تُسمَّى بتَخليةِ النفسِ عن الرذائلِ؛ حتى يتحقَّقَ معنى العبوديةِ الخالصةِ للهِ ربِّ العالَمين التي تُسمَّى بتَحليةِ القلبِ بالفضائل، لكنَّ هذه المسائلَ لم تَجِئْ في الكتابِ والسنّةِ الشريفةِ على وجهِ التفصيل، وعدمُ تفصيلِها لا يدلُّ على قلّةِ أهميَّتِها، بل لغُموضِ إدراكِها بالنسبةِ للعامّةِ، كما أشار الإمامُ الغزاليُّ في بحثِ أفعالِ اللهِ تعالى، فيقول: «بحرٌ مُتَّسعةٌ أكنافُه، ولا تُنالُ بالاستقصاء أطرافُهُ، بل ليس في الوجودِ إلّا اللهُ وأفعالُه ـ أي: آثارُ أفعالِه ـ لكنَّ القرآنَ يَشتملُ على الجليِّ منها الواقعِ في عالَـمِ الشَّهادةِ، كذِكْـرِ السَّماواتِ والكواكبِ، والأرض والجبالِ، والشَّجر والحيوان، والبحارِ والنبات، وإنزالِ الماءِ الفُراتِ، وسائرِ أسبابِ النباتِ والحياةِ، وهي التي ظهَرتْ للحسّ.

---

(١) تُنظر: «مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي رحمه الله» (٢: ٦٣٥، ٦٣٧).

وأشرَفُ أفعالِه وأعجَبُها وأدلُّها على جَلالةِ صانعِها ما لم يَظهرْ للحسّ، بل هو من عالَـمِ الملَكوت، وهي الملائكةُ والرُّوحانيّاتُ، والرُّوحُ والقلبُ المجرَّدُ ـ أعني العارفَ بالله تعالى ـ من جملةِ أجزاء الآدميّ، فإنّهما ـ أي: الرُّوحَ والقلبَ ـ أيضًا من جملةِ عالَمِ الغَيبِ والملكوتِ، وخارجٌ عن عالَم الـمُلْكِ والشَّهادة»[1]. فعدمُ تفصيلِ أشرَف أفعالِـه ليس لقلّةِ أهميَّتِه؛ بل لغموضِه عن الإدراكِ بالنسبةِ للعامـةِ، وكذلك مراسمُ العِرفان.

أشار العلامةُ البالكيُّ إلى هذا الإجمالِ من خلالِ توضيحِه على قولِه تعالى حول (الم)، في بدايةِ سُورةِ البقرة، فيقول: «لكنْ مراسمُ الطريقةِ قد جاءتْ في أكثرِ الأحيانِ مجمَلًا، بُحِث عنها إشارةً يَحتاجُ إلـى البيان، مثـلًا قـولُه تعالـى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] مجملٌ في بيانِ حَقيقةِ الوليّ وحالِه وحالِ غيرِه معه من عداوةٍ وغيرِها، وفَهِم النبيُّ ﷺ ذلك، لكنْ أنزَل اللهُ عليه ﷺ الحديثَ الربانيَّ المشهورَ: «مَنْ عادَى لِي وَلِيًا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَما تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطُشُ بِها، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِها»[2]، تأييدًا لِما فَهِمه، وإشعارًا بالاهتمامِ بأمرِ الولايةِ، وربَّما كان له ترديدٌ فيما فَهِمه فدَفعَه بالحديثِ القدسيِّ.

تنبيهٌ: المرادُ بالنوافلِ في الحديثِ ما يَزيد على الفرائضِ، والفرائضُ إمّا فعلٌ غيرُ كفٍّ، كالصلاةِ والزكاةِ، وإمّا فعْلُ كَفٍّ، كتركِ الكبائرِ وتركِ الإصرارِ على الصغائرِ.

والكبائـرُ: منها ما تُنافـي العدالةَ ويصيـرُ مرتكبُها فاسقًا، كالقتلِ والـزنا وتـركِ الصلاةِ، إلى آخرِ ما في مثلِ «جمعِ الجوامعِ» و«المنهاجِ».

---

(١) «جواهر القرآن ودرره» الإمام الغزالي (٣٣-٣٤).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، برقم (٦٥٠٢).

ومنها لا تُنافي العدالةَ ولا الولايةَ الصغرى، بل تُنافي الولايةَ الكبرى والولايةَ العليا، كالكِبرِ والعجبِ والرياءِ، وحبِّ الرئاسةِ، وحبِّ المدحِ وبُغضِ الذَّمِّ، ومِنْ ثَمّة لم يَعُدَّ الفقهاءُ والأصوليُّون ذلك في تَعدادِ الكبائرِ المخلّةِ بالعدالةِ(١).

نعم إذا ترتَّب عنها آثارٌ مضرّةٌ بالغيرِ صارت بسببِ ذلك كبيرةً مخِلّةً بالعدالةِ، مثلًا كونُ الشخص متكبّرًا محبًّا للرئاسةِ لا يُنافي العدالةَ، وإذا خاصم غيرَه خِلافَ قانونِ الشرعِ ليكونَ رئيسًا يُنافِي العدالةَ»(٢).

هذا، وكأنّ العلامةَ اقتبَس مزيّةَ الاهتمامِ بالرُّوحِ من قصّةِ سيِّدنا آدمَ عليه السلام وإبليسَ اللعينِ بأنّ إبليسَ فضَّل نفسَه على سيِّدنا آدمَ بظاهرِه، كما قال تعالى حكايةً عنه: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [ص: ٧٦]، وفضَّل اللهُ الجانبَ الرُّوحيَّ لسيِّدِنا آدمَ في مَعرضِ الملائكةِ توبيخًا لإبليسَ وتوضيحًا للملائكةِ بقولِه: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣]، وهذا العلمُ الإلهيُّ الذي فضَّل اللهُ سيِّدَنا آدمَ به على الملائكةِ هو صفةُ الرُّوحِ؛ لأنّ العلمَ قائمٌ بالروحِ لا بالجسد، وفي الوقتِ نفسِه تفضيلٌ للجانبِ الرُّوحيِّ على الجانبِ الماديِّ.

وكأنّه اقتبَس أيضًا من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]؛ حيث وصَف اللهُ أخلاقَه ﷺ التي هي صفةُ الرُّوح المحكيّة بالجوارح، وإنْ وُصِفَ هيكَلُه الشريفُ كثيرًا تعظيمًا لشأنِه ﷺ.

وأيضًا اقتبَس من القرآنِ بأنّه لم يذُمَّ الكافرين هيْكلَهم بل أخلاقَهم، كما يقول: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ

---

(١) إشارةٌ إلى أنّ تخليةَ النفسِ عن الرذائلِ في العرفان لا تقفُ عند حصولِ العدالةِ الظاهريّة بل تفوقها.

(٢) «حاشية العلامة البالكي على البيضاوي» (١: ٤)، في نسخةِ شيخ زاده على قولِه تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

أَضَلُّ ﴾ [الأعراف: ١٧٩]؛ لأنّ الفقهَ والإدراكَ والبصرَ والسمعَ للحقائق الإيمانيّة، هو وظيفةُ الروحِ، وهي مفقودةٌ في الكافرِ، وكذا الجهلُ وعدمُ الرؤية وعدمُ السمع للحقائق الإيمانيّة صفةُ النفسِ الأمّارةِ بالذات، وصفةُ الروحِ بالتَّبعِ في الكافرِ بسببِ غطاءِ الكفْر، فما في الآيةِ ليس نفيًا للسمعِ والبصرِ الظاهريَّيْن؛ لوجودِهما في الكفّارِ بَداهةً، بل نفيٌ لشيءٍ آخَر، كما قال تعالى حكايةً عنهم: ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]، نفى عنهم السمعَ والتعقُّلَ مع أنّهم كانوا سامعينَ متعقّلين للقضايا الدنيويّة.

اقتضى منهجُ الكتابِ تقسيمَه على قسمَين؛ لذا عقدتُ خُطتي في هذا الكتاب على النحْو التالي: قسمُ الدراسة موجَزًا، وقسمُ التحقيقِ.

خصَّصتُ القسمَ الدراسيَّ للحديث اختصارًا عن التعريفِ بالمؤلّف، ويَشتملُ على اسمِه ونسَبِه، ولقبِه ومولِده، ومنزلتِه العلميّة، وشيوخِه وتلاميذِه. وأشرتُ إلى نشاطِه العلميِّ في العلومِ العقليّة والنقليّة.

وبحوثٌ تمهيديّةٌ حول الطريقةِ وغايتِها والولايةِ وشرائطِها والدوائر، ففيها حقائقُ نادرةٌ حوْل تلك المسائل، إنْ تفهَّمْناها تكون نِبراسًا لكشفِ السِّتار عن كثيرٍ من مواضيعِ رسائلِ الكتاب.

أمّا القسمُ الثاني ـ أي: التحقيقيُّ ـ فهو عرْضُ الكلامِ على النصوصِ تحقيقيًّا على الترتيب التالي:

١ـ رسالةُ إثباتِ الطريقة: وفيها تأصيلُ الطريقةِ، وشرائطها، وبيان منهجِ السلفِ والسابقِين حتى بِدايةِ القرْنِ السادس، ومنهج ما بعْده، وجوابُ بعضِ الإشكالات بوجهٍ قويٍّ.

٢ـ **رسالةُ هدايـةِ الـمُضِلِّيـن،** وفيها بيانٌ دقيقٌ لعالَـم الأمرِ الغيبـيّ مـن خلال تقسيم معنى الخلْقِ بين الخاصّ والعامّ. وفيها أيضًا توجيهٌ دقيقٌ فريدٌ لآيةِ: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، من أنّه ما المرادُ بالعلمِ في الآية؟ وما المرادُ بالعالِـمِ؟ وما المرادُ بالغيْب؟ وفيها تفصيلٌ فريدٌ من أنواعِ المكاشفات، وبيانِ مراتبِ الإيمان، وأنّ في الإيمان عِلمًا بالغيبِ مستنِدًا على الآياتِ القرآنيّة والأحاديثِ النبويّةِ الشريفةِ.

٣ـ **رسالةُ حقيقةِ الرابطةِ، وفيها إثباتُ العَلاقة الروحيّةِ ونفعِها، فمِن حيث السندُ يستدلُّ بآياتٍ قرآنيّةٍ وموقفِ الصحابةِ والسلفِ،** ويقول: «وقد تواتَرَ توسُّلُ السَّلَفِ الصالحِ مِن زمانِ سيِّدِنا رسولِ اللهِ ﷺ إلى زمانِنا هذا بالرابطةِ، ووصولُ أشخاصٍ كثيرين بوسيلَتِها إلى الله تعالى، مع اعتقادِهم أنّ الرابطةَ مثْلُ المعلِّمِ الظاهرِ، لكنْ بعضُ أهلِ العصرِ الحاضِرِ يريدون أنْ يُخـرِّبُوا الدِّينَ باسمِ الديانةِ».

ومن حيثُ نفعُها يقول: «والحاصلُ: أنّ هذا الفقيرَ المحرِّرَ محمَّد باقر ـ بحمْدِ الله تعالى ـ نَشرْتُ الشريعةَ في صدورِ أُلوفٍ من المسلِمين، وبَلَغ عددُ مَن أجزْتُه بتدريسِ جميعِ العلومِ العقليّة والنقليّة مئةً وثمانيةً وسبعين مُجازًا، ونتحدَّثُ بنعْمةِ الله أنّا نعلَمُ حقائقَ القرآنِ العظيم والسُّنةِ النبويّةِ، وآثارَ السلفِ الصالحين رضوانُ الله عنهم أجمعين، ودقائقَهـا وظواهـرَها وبـواطِنَها، ومـع ذلك سلَّمْتُ نفسـي لحقيقـةِ الـرابطةِ الشـريفةِ، ونَشكرُ اللهَ على أنْ وصَلَنا بواسطتِها إلى التوحيد الحقيقيّ، ونبلِّغ مَنْ رأى تحريرَنا هذا أنّا على قدَمِ صدْقٍ عند ربِّنا، فمَن قبِلَ وصايانا كنّا نحن وهمْ مأجورِين، ومَنْ لم يَقبَلْها فنقولُ كما قال رسولُ الله ﷺ: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]».

٤ـ **رسالةٌ حول المجذوبِ الحقيقيّ:** ألَّف الرّسالةَ في جوابِ سؤالٍ، وبحَث فيها مختصرًا عن مواضِعَ، كما يقول: «ولِتوقُّفِ الجوابِ على بيانِ حقيقةِ البشرِ،

وحقيقةِ الطريقةِ، وحقيقةِ السلوكِ والسَّيرِ، والتزكيةِ والجذبةِ والتصفيةِ؛ نشيرُ أوَّلًا إلى إجمالِ هذه الحقائقِ»، ثمَّ يجيب عن السؤال.

٥ـ **رسالةٌ حول حقيقة الجذبة**: يُبيِّن فيها بيانًا شافيًا ويُحلِّل تحليلًا جميلًا لقولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]، ويُعمِّم معنى الجذبة من أنّها ليست حصرًا على عالَـمِ العرفان، بل تشمل العلوم الشرعيّة الظاهرة والعلوم الدنيويّة، وذكَر خلاصةً في هذا المجال، فيقول: «فعُلِم أنّ حقيقةَ الجذبةِ هي اجتلابُ اللهِ الشخصَ عن طريقِ العلمِ الظاهرِ أو الباطنِ؛ إمّا بذاته تعالى، أو بمعونةِ مَلَكٍ أو نبيٍّ أو وليٍّ. وعُلم أنّها معلومةٌ في القرآنِ والحديثِ والآثار، وأنّها قد يَحصلُ منها حركاتٌ واضطراباتٌ وأصواتٌ، وليس تلك حقيقةَ الجذبةِ كما يَتفاهمها العامّةُ بل هي من توابعِها وآثارِها، وأنّها لو لم تكنِ الجذبةُ لم يَتحقَّقْ مرتبةُ اجتهادٍ أو ولايةٍ تامّةٍ في زمانٍ قليلٍ».

٦ـ **رسالةٌ «الدوائر العشرون في مقامات الصوفيّة»**: فهي بحرٌ في عالَـم العرفان، وفيها تفصيلٌ نادرٌ حول عوالِـمِ العرفان، وعلوّ مرتبةِ أهلِه، ويُبيِّن الولايةَ الصغرى والكُبرَى والعُليا، وعلامتِها، وشغْلِ السالكِ في تلك المراتبِ، ويُبيِّن المبتَدئَ والمتوسِّطَ والمنتهيَ في الطريقةِ، كما يقول بعد تفصيلٍ: «**ويُسمَّى صاحبُ الولايةِ الصغرى مبتدئًا، وصاحبُ الولايةِ الكُبرى متوسطًا، وصاحبُ الولاية العليا منتهيًا**»، وغير ذلك من نكاتٍ ونفائسَ.

٧ـ **رسالةٌ تفسيرِ** ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، هـذه الرسـالةُ ليستْ تصوُّفًا فحسبُ، بل هي حكمةٌ وكلامٌ؛ ففيها بيانُ معاني الوجودِ، ومنشأِ غلطِ كثيرٍ من الفِرق والمِلل في رؤيتهم إلى الكونِ بسببِ الأقيسةِ المتعارِضة حوْل الرؤيةِ إلى الكون، فبيَّن منشأ غلطِهم من خلالِ الوجودِ المحْمولي والرابطيّ بشكلٍ فريدٍ، وفيها بحثٌ

نادرٌ حوْل الذاتِ والصفاتِ من أنّ ذاته تعالى منشأ كلّ كمالٍ بلا وساطةِ الصفات، لكنَّ الصفاتِ وساطةٌ لخلْقِ العالَـم لا لنقصِ الذات، بل لنقصِ الموجوداتِ من أنّه لا يَليق بوجهٍ من الوجوهِ أنْ تكونَ آثارًا مباشرة للذات، بل عن طريق الصفات؛ للبَونِ البعيدِ بين الخالقِ والمخلوقِ.

ويَبحثُ فيها عن مراتب الخلقِ في معرفةِ اللهِ، وعن الولايةِ الصغرى والكُبرى والعليا، وعلاماتِها، ورابطةِ الميِّتِ، وغيرها من نفائسِ البحث.

٨ـ **رسالةٌ حول أسرار الصلاة:** وهي بحثٌ نفيسٌ يَدور مع المصلِّي خطوةً خطوةً من الغُسلِ والوُضوء إلى التسليم، مع أنّ هذه الدقائقَ العظيمةَ غيْضٌ من فيضٍ كما يقول: «فإنّ الصلاةَ أحدُ أركانِ الدِّين ومعراجُ المؤمنين، ومشتملةٌ على أسرارٍ ودقائقَ لا يحيطُ بجميعِها إلّا ربُّ العالَمين، **فشرَح اللهُ صدْري أنْ أبيِّنَ بعضَ أسرارِ شروطِها وأركانِها**».

ولا يَسعُني بعد إكمالِ هذه الرسائلِ إلّا أن أتقدَّم بجزيلِ الشكرِ لكلِّ من ساعدَني على إنجازها ولو بكلمةٍ تشجيعًا.

هذا، وإنْ وافَق الحقَّ جُهدِي فهو مِن الله وذاكَ أمنيَّتي، وإنْ جانبَه فمِن نفسِي، واللهُ وليُّ التوفيق.

وجُلُّ المقصودِ من ارتكابِ هذا الأمرِ الجسيمِ إظهارُ ما عليه العرفاءُ من العِرفان، والتمييزُ بينهم وبين ما ادَّعى غيرُهم من الزَّيفِ والتزويرِ باسمِ الطريقة والعِرفان. أوردتُه في قيْدِ التحريرِ رجاءَ وصولِ النفعِ منه إلى طالبِي الحقِّ جلَّ وعلا، والمسؤولُ من اللهِ التوفيقُ والسِدادُ؛ إنّه نِعْمَ المَولَى ونِعْمَ النصيرُ. ولْيكنْ هذا أوانَ الشروعِ في المقصودِ مستعينًا بِمُفيضِ الخيرِ والجودِ.

هذا، وأرجو من القارئ عدمَ الاستعجال بإطلاقِ سهامِ الملامِ ونبالِ المقالِ؛ خصوصًا إذا انْـجرَّ ذلك إلى طعنِ الأكابرِ وسوءِ الظنِّ فيهم، فإنْ حصَلَتْ لكَ القناعةُ بما فيهِ وانتفعتَ به فيُبارِك فيك، وإلّا فسلِّمِ الأمرَ إلى أهلِه، الحذَرَ الحذَرَ من سوءِ الأدبِ؛ فإنَّ سِهامَهم صائبٌ، ولَـحْمَهُم مسمومٌ، ومُعارِضَهم مشؤُومٌ.

وكمْ مِن عائبٍ قَـولًا صَحيحًا ... ومَنْشـؤُهُ مِـن الفَهْمِ السَّـقيمِ

والْمَـرجوُّ أيضًا منَ الناظرين أهلِ الإنصافِ المتباعِدين عن الاعتسافِ إغضاؤُهم عمّا وَقع فيه من الزَّلَلِ، وإصلاحُهم ما ظهَر لهم فيه من الخَلَلِ.

ولا أدَّعي مِـن كلِّ عَيـبٍ خُلُوَّه ... فإنّ كَمالَ العبدِ يَستصْحِبُ النَّقْصا



سيرة العلامة البالكيّ موجزة[١]

ولادته:

وُلِد الشيخُ محمد باقر البالكيُّ، في يومِ الجمعةِ الثامنَ عشرَ (١٨) من شهرِ شوّالٍ في السنةِ السادسةَ عشْرةَ وثلاثِ مئةٍ بعد الألفِ من الهجرةِ (١٣١٦هـ)، الموافقِ لـ (١٨٩٧م) في قريةِ «نزاز»[٢].

اسمُه ونسَبُه: هو محمد باقر بنُ الشيخِ حسينِ خان الملقَّبِ بـ«ئاغا طةورة = شيخِ العشيرةِ»، وهو ابنُ منوضةرخان بنِ حسينِ خان بن خسروخان بنِ محمد خان ابن منوضةرخان[٣]، من أحفادِ خان أحمد خان، المشهورِ الأردلانيِّ[٤].

---

(١) حذفنا التفصيلَ خوفَ التطويلِ، وفصَّلنا حياتَه كاملةً في رسالتنا للماجستير «حقيقة البشرِ».

(٢) تنظر: «حقيقةُ البشرِ» بتحقيقنا، ط٢ (١٠).

(٣) يُنظَر: «زندگىنامه أستادباقرمدرسى» (ترجمةُ السيرةِ الذاتيةِ للأُستاذ باقر المدرسيِّ) مخطوطة للأستاذ البالكي بخطِّه (١)، «جامعُ الفوائدِ» لابنِهِ الوفيِّ عارف المدرسيِّ (٥)، «ژيانىعالمى ذي الجناحينماموّستاملاباقربالكى» (حياةُ العالِـمِ ذي الجناحَين الشيخِ الملا باقرِ البالكيِّ) للعالِمِ الأديبِ عبدِ الله مصطفى صالح الفنائيِّ، مجلة «پەيرەو» (المنهج)، العدد: ١٥ (١-١١)، «تأريخُ مشاهيرِ الكُرد» بابا مردوخ روحاني (٢: ٣٩٨)، «التوفيقُ بين الشريعةِ والطريقةِ» للأستاذ البالكيِّ، ورقة الغلاف، «علماؤُنا في خدمةِ العلمِ والدِّين» الشيخ عبدِ الكريم المدرِّس (١٢٥)، «المقابلةُ الشخصيّةُ مع نجلِه الملا عارف المدرسيِّ»، يوم (١٧-٥-٢٠٠٥)، «سيرةٌ موجزةٌ في حياةِ المؤلِّف خطيةٌ» للشيخِ عارف المدرسيِّ، الموجودة نسختُها لدى الباحثِ.

(٤) الأردلانيُّون: كانت لهم أمارة كبيرةٌ من الأماراتِ الكُرديةِ الشهيرةِ بالأمارة الأردلانية، حيث جعلوا «حسن آوا» ومدينةَ سنندج (سنه) مركزًا لسلطتِهم، اشتَهر منهم مجموعةٌ من =

وهو رحمه الله مِن مواليدِ قريةِ «نزاز»[1] التابعةِ لقضاءِ «كاميران» في كردستانِ إيران، اسمُه الأصليُّ هو «محمد باقر»، ولكنَّه اشتَهر بـ«الشيخ باقر البالكي».

لقبه:

لُقِّب بالبالكيِّ نسبةً إلى قريةِ «بالك»[2]؛ وذلك لكونِـه مدرِّسًا في تلك القرية لفترةٍ طويلة، فنُسِب إليها فقِيل: «الملا باقـرٌ البالكيُّ». وله ألقابٌ أخرَى، وهـي:

= الأمـراء، أمثال: «هەڵۆخانئەردەلانی» (ت١٠٢٥هـ) الذي وقَـف علـى العارفِ بالله المـلا أبي بكرِ المصنِّف الچۆڕی (صاحبِ كتابِ «الوضوحِ شرحِ المحرَّرِ للشيرازيّ» في أربعِ مجلَّداتٍ، لكن للأسف لا زال مخطوطًا لم تصل إليـه يـدُ العنايـةِ حتـى الآن بالتحقيقِ والدراسة كاملةً)، نصفَ قرية «چۆڕ» الواقعةِ بين (سنه) ومريوان، تشجيعًا منه للعلمِ وأهلِهِ، كذلك أنشأ له مدرسةً ومسجدًا نشرًا للعلم وخدمةً للعلماء، إلى أن تُوفِّيَ سنةَ (١٠١٤هـ). ومنهم «أمانُ الله خان» (ت١٢٤٠هـ) والي مدينةِ كردستان، وقد كان الأستاذُ البالكيُّ من سلالتِه، والذي اشتَهر بأعمالِه الجليلةِ، منها: إنشاءُ مسجدِ «دار الإحسان» بسَنَندَج، وصار المسجدُ بعدَ بنائِهِ محلَّ عنايةِ العلماء، ولم تَنقطع عن المدرسةِ العلماءُ الأفذاذُ والطلابُ الأذكياء. يُنظَر: «تأريخُ مشاهيرِ الكُرد» (٣: ٢٣١-٣٠١)، «تأريخ الكُرد وكردستان» (٢: ٨٩-١٧٤)، «الشيخُ معروفٌ النودهيُّ» الشيخُ محمدٌ الخال (١٣)، «مێژووی ئەردەلانئەستوورەی كوردستان» بترجمة د. حسين جاف وشكور مصطفى (٥١، ٧٣، ٩٧، ١٠٦، ١٩٤).

(١) قريةٌ تابعةٌ لقضاءِ «كاميران»، وُلِد فيها البالكيُّ، تَبعُد عن مدينةِ «سنندج» مركزِ محافظةِ كُردستان (٧٥كم)، يَقع في شرقِها جبلُ «قەرەغە»، وفي جنوبِها قريةُ «وەسی»، وبشمالِـها قريةُ «دزڵاو»، وبـجنوبِـها قريةُ «تایەوا»، وهي من القُـرَى الواقعةِ على نهرِ «گاوەرود». يُنظَر: «جوغرافیایتأریخیكوردستان» (جغرافيةُ تأريخِ كُردستان) جلال الدين الشافعي (٩٢٠).

(٢) قريةُ بالك: وهي تَبعُد عن مدينةِ مريوانَ (١٠كم)، وكان بها معظمُ نشاطاتِ البالكيّ العلميّةِ تدريسًا وتأليفًا، تَقع في شرقِها قريةُ «سەركەوڵ»، وفي غربِـها قريةُ «نژمار»، وفي شمالِـها قريةُ «بەرقەڵا»، و«ڕیغەڵان»، وفي جنوبِـها قريةُ «گوێزەكوێرە» و«لەهاوا». يُنظَـر: «جـوغرافیایتأریخی كوردستان» (جغرافيةُ تأريخِ كُردستان) (٩٨٤).

«المدرسيُّ»؛ لكثرةِ تدريسِه ورجوعِ علماءِ المنطقةِ إليه في المسائل الصعبةِ والمعضلاتِ العلميّةِ. و«غريقٌ»(١) هو لقبُهُ الشّعريُّ، فلَقَّبَ نفسَهُ بالغريقِ في بحرِ العصيان هضمًا للنفس. ولُقِّبتْ عائلتُهُ التي يُنْتَسبُ إليها بـ«المدرسيّ»، فيكون اسمُه ولقبُه هو: الشيخُ محمد باقر المدرسيُّ(٢).

نشأته:

تربَّى الشيخُ تربيةً دينيّةً، وفي مرحلة الصِّبا تَعلَّم القراءةَ والكتابةَ وختَم القرآنَ في ثلاثةِ أشهرٍ؛ إذْ عيَّن والدُه له ولأخوَيْه معلِّمًا يعلِّمُهُم القرآنَ الكريمَ والكُتُبَ الأخرَى في بيتِه، كما قال هو عن نفسه(٣).

إشارة إلى منهجه الصوفيّ:

وكما وُفِّق العلّامةُ محمد باقر البالكيُّ رَحمَه اللهُ في العلومِ العقليّةِ والنَّقليّةِ، كذلك الأمرُ في التصوُّفِ والعرفانِ، ومن أسبابِ التوفيقِ في تزكيةِ النفسِ عن الرذائل وتحليةِ القلبِ بالفضائل: أنّ المؤلِّفَ قد استَقَى قلبُه مِن يَنبوعَيْن صافيَيْن،

---

(١) ينظر: «ديوانُ المدرِّسِ الكردستانيّ محمد باقر البالكيّ» (٥).

(٢) يُنظَر: «زندگی‌نامه أستاذ محمد باقر» (ترجمةُ السيرةِ الذاتيةِ للأُستاذ محمد باقر) (١)، و«جامعُ الفوائد» (٥)، «ژیانی‌عالمی ذي الجناحين ماموستا ملاباقر بالكى» (حياةُ العالِمِ ذي الجناحَين للأستاذ الملا محمد باقر البالكيّ) العدد (١٥) (١٠-١١)، «تأريخُ مشاهيرِ الكُرد» (٢: ٣٩٨)، و«التوفيقُ بين الشريعةِ والطريقةِ» ورقة الغلاف، «علماؤُنا في خدمةِ العلمِ والدِّين» (١٢٥)، «سيرةٌ موجزةٌ خطيةٌ» لابنه الوفيِّ الشيخ عارف المدرسيّ، توجَد نسختُها لدى الباحث.

(٣) يُنظر: «زيندگی‌نامه أستاذ محمد باقر» (تأريخُ حياةِ الأُستاذِ محمد باقر) (٣)، و«جامعُ الفوائدِ» (٨).

وأدلى دلْوَه العرفانيَّ في زَمزمِ العلائيّ[١] وكَوثرِ سراجِ الدين[٢].

---

(١) هو الشيخُ علاءُ الدِّين بنُ الشيخِ عمرَ ضياءِ الدِّين بنِ الشيخِ عثمانَ الطويليُّ النقشبنديُّ، وُلِد بقريةِ طويلةَ سنةَ (١٢٨٠هـ)، وَتربَّى في بيتِ العلمِ والحكمةِ والتقوى والعرفانِ، أخَذَ مباديءَ العلمِ منذ صباه، ودخَلَ الطريقةَ مع أخِيه نجمِ الدِّين عند عمِّهما الشيخِ محمدِ بهاءِ الدِّين، ثمَّ أكمَل مهامَّه العرفانيّة على يدِ أبيه الشيخِ عمرَ ضياءِ الدِّين قدَّس اللهُ أسرارَهم، ونال منه إجازةَ الإرشادِ، وانتقل في سبيلِ الإرشاد وخدمةِ المسلمين إلى مناطقَ عديدةٍ، وأنشأ دُورًا عِدّة للعلم والعبادة والعرفان، منها في قريةِ «دەرەشيش»، وقريةِ «دوڕوود»، وغيرِهما، اشتَهر بخدماتٍ جليلةٍ للعلم وأهلِه والمعوَزين الذين يتوجَّهون إليه، خصوصًا خلال حربِ العالميةِ الأولى سنةَ (١٣٣٦هـ)، واستَمرَّ على خدمةِ العلم وأهلِه إلى أن وافاه الأجلُ سنةَ (١٣٧٣هـ)، ودُفِن بجوارِ والده بخانقاه بيارة الشريفةِ، أعلى الله مقامهم.
يُنظر: «علماؤنا في خدمةِ العلم والدِّين» (٤٠٤)، «بنەماڵەی زانیاران» «العوائلُ العلميّةُ للشيخ عبدِ الكريم المدرِّسِ» (٤١٦)، «تأريخُ مشاهيرِ الكُرد» (٢: ٣٢٤-٣٢٦).

(٢) هو الشيخُ محمد عثمان بنُ الشيخ علاءِ الدِّين، وُلِد سنةَ (١٨٩٦م)، في قريةِ «صفي آوا» التابعة لقضاءِ «جوانرود» التابعة لمحافظة كرماشان بكوردستانِ إيران، تربَّى في منبعِ العلم والحكمةِ والتقوى والطهارةِ والأدبِ، أخَذ العلومَ العقليّةَ والنقليّةَ عن المشايخِ، منهم الأستاذُ الملا السيِّدُ حسينُ الطاربوغيُّ، وتَمسَّك في الطريقةِ على يدِ والدِه الماجدِ، وقام مقامَه في الإرشادِ سنةَ (١٣٧٣هـ) بعد وفاتِه، واستمرَّ على الإفادةِ علمًا وأخلاقًا وتصوُّفًا في خانقاه «بيارة، دُورُود، محمودآوا، بغداد، استانبول»، وعمَّر دُورًا عِدّة للعلم والعرفان والعلماء والزهاد، واستمرَّ على نهجِ أسلافِه، وإلى جانبِ أعمالِه الإرشاديةِ فإنّ لجنابِه معرفةً بفنونِ الطبِّ النبويِّ، بحيث يعالِجُ الأمراضَ المستعصِيةَ على الطبِّ بالآياتِ القرآنية والأنظارِ المعنويةِ.
وله مؤلَّفاتٌ؛ منها: كتابُ «سراج القلوبِ»، وديوانُه الشِّعريُّ باللُّغةِ العربيّةِ والكرديّةِ والفارسيّةِ في جزأين، فضلًا عن رسائلَ عديدةٍ أرسلَها إلى مريدِين وغيرِهم من وُجهاءِ أهلِ العلمِ والعرفانِ، حاملةً في طيّاتِها قواعدَ التصوُّفِ والأخلاقِ والإرشاداتِ، مجيبًا استفساراتٍ وتساؤلاتٍ، عَمِل في أصولِ التصوُّفِ وآدابِ الطريقةِ النَّقشَبَنديّةِ إلى أن وافاهُ الأجَلُ سنةَ (١٤١٧هـ) وانتَقل إلى رحمةِ مولاه.

وفي استانبول مَوْلانا مَدْفونُ ... كالجَوْهرِ بيْن الصَّدفِ مَكْنونُ

يُنظَر: «سراجُ القلوب» (١٢٠)، «جامعُ الفوائد» (١٧-١٨)، «علماؤنا في خدمةِ العلمِ والدِّين» (١٢٦).

ويعود الفضلُ في تقدُّمِ الشيخِ باقر البالكيِّ في التصوُّفِ إلى الشيخِ علاءِ الدين النَّقْشَبَنْديِّ أوَّلًا؛ فهو الذي دعاه إلى اعتناقِ التصوُّفِ، وعلَّمه آدابَه وأذكارَه وواجباتِه، وأزال عن قلبِه كلَّ شكٍّ حولَه، وأفهمَه غوامضَه.

وبعد ارتحالِ الشيخِ علاءِ الدينِ قُدِّس سرُّه إلى دارِ الخُلْد، نهَضَ ابنُه الوفِيُّ الشيخُ محمد عثمان سراجُ الدينِ نِيابةً عن والِدِه بحقٍّ وإخلاصٍ بمهامِّ الإرشادِ، خادمًا للعلمِ والدِّين، فتَمسَّكَ العلّامةُ البالكيُّ به، واهتمَّ به الشيخُ سراجُ الدينِ اهتمامًا خاصًّا، وربّاه التربيةَ القلبيّةَ بعينِ الاعتبارِ لَمّا رأى فيه استعدادًا وهمّةً عظيمةً في طريقِ الحبِّ الإلهيِّ، حتَّى صار مِن الذين أظهر اللهُ على أيدِيهم الخوارقَ والكراماتِ أمامَ أعيُنِ أفاضلِ العلماءِ، وقال عنه المرشدُ: «لولا الفقيرُ لَكان هو»[1] مرشِدًا في الطريقةِ.

إشارة إلى تواضعه :

مع هذا العلْمِ الجليلِ والخدمةِ الجليلةِ بلَغَ تواضُعه مَبلغًا يَقطر منه الحنانُ، فعلَى سبيلِ المثالِ أنقُل بعضَ أشعارِهِ لِنَنْظُر كيف يَنظر إلى نفسِه، وكيف يُناجِي ربَّه!

يُصَبُّ على قَلْبي مَعارفُ ربِّنا	ولكنَّني أعمى أصمٌّ وأبْكَمُ
مِثالي قَراطيسٌ غَرابيبُ سُودةٌ	عليها مِن العِلمِ الدَّقائقُ تُرْقَمُ
بِها يَهتدِي الإنسانُ نَحْوَ مَقاصِدَ	كَثيرٌ مِنَ الأعْلامِ منها تَعلَّمُوا
قَبيحٌ صَنِيعي ساءَ وَصْفي وخِلْقَتِي	ووَجْهِي غَياهبُ وصَدْريَ أظْلَمُ
وأرْجُو مِن اللهِ الكَريمِ انْتفاعَنا	بما صُبَّ في صَدْري فإنّه أكْرَمُ

(١) سمعتُ هذا الكلامَ من الأخِ محمدِ لبنانيِّ حَفِظه اللهُ عندما زار أربيل في ١٧-٧-٢٠١٨م، وكان سامعًا بنفسه من حضرةِ المرشدِ في إستانبول.

وتَقْرِيبُــهُ إيّــايَ منــه هــو الأَمَلْ … وإنْ لمْ أكُنْ أهْلًا لِــذا فهو أرْحَمُ
وأطْلُــبُ وَصْلًا لا فِصــالَ خِلالَهُ … فلُطْفُــهُ مِــنْ ذَنْبي أجَــلُّ وأعظَمُ
بغَيرِ اجْتِبــاءِ اللهِ لا قُرْبَ لمْ يَصِلْ … لــه أحدٌ أنْسًــا ولــم يَــدْنُ مَحْرَمُ
فقَــرِّبْ إلَهِي باقِرًا مَــأْنَسَ قُرْبِكَ … بقُرْبِــكَ تَصْفَى العُلــومُ وتُفهَمُ(١)

إشارة إلى شيوخه:

يكون تَلقِّي الشيخِ البالكيِّ معلوماتِهِ على كثيرٍ من مشايخِ عصرِه، فما يَنبغي لإنسانٍ أنْ يَسقِيَ من مَعينٍ واحدٍ، حتّى وإنْ كان ذلك المَعينُ عذْبًا فُراتًا، ومهما كان نبوغُه؛ لِئلّا يكونَ نُسخةً مُكرَّرةً، بل الأفضلُ أنْ يأخذَ من منابعَ مِن علومِ غيرِه إنْ سَنَحتْ له الفرْصةُ؛ لذا أخَذ المؤلِّفُ العلمَ من كثيرٍ من العلماء، فكان لهم أثرٌ كبيرٌ في تكوينِ شخصيَّتِه.

إشارة إلى كراماته:

وله كراماتٌ، وشَهِدَها العلماءُ، وقال عنه الشيخُ محمَّد عثمان سراج الدين قُدِّس سرُّه: «وله الحظُّ الوافرُ في بيانِ آدابِ السلوكِ ومراتبِ التصوُّفِ، عاملًا بذلك، ولقد شاهدْتُ منه بعضَ الكراماتِ في المعنويّاتِ»(٢).

---

(١) تُنظر: «المجموعةُ السادسةُ من مخطوطاتِ العلّامةِ محمد باقر البالكيِّ» (٨٩). قال الناسخ: «اين أشعار ثدر بزرطوارم حضرت استادي ماموستا ملا باقر ثس از درس ظهر ضهار شنبة، ٢٨-٥-١٣٤٩هـ، تحرير وبة نوشتن اينها امر بة حقير فرمود كة بنوسيم مهدي عاصي». معناه: هذه الأشعار لجدّي أستاذي الملا باقر أمَرني بكتابتِها بتأريخ: ٢٨-٥-١٣٤٩ (هـ. ق)، بعد ظُهرِ الأربعاء، وأنا الحقيرُ مهدي العاصي.

(٢) كلمةُ الشيخِ محمد عثمان سراجِ الدّين قُدّس سِرُّه على «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهيّة» (١ : ٦).

إشارة إلى نشاطه العلميّ تأليفًا:

له آثارٌ قيّمةٌ نادرةٌ في العلومِ العقليّةِ والنقليّةِ، لكنْ بعضُها مفقودٌ، وبعضُها مخطوطٌ، والبعضُ الآخرُ مطبوعٌ، ولم يكنْ ذا باعٍ في علمٍ أو علمَين فحسبُ، بل له آثارٌ نادرةٌ في التفسيرِ، وفي الحديثِ، وفي علْمِ الكلامِ، وفي أصولِ الفقهِ، وفي الفقهِ الإسلاميّ، وفي التصوُّفِ، وفي المنطقِ، وفي النحوِ والصرفِ، وفي البلاغةِ، وفي الأدبِ، إلى آخرِ العلومِ العقليّةِ والنقليّةِ.

إشارة إلى منزلته العلميّة:

وقد كَتَب العلّامةُ كثيرًا من الرسائلِ والكُتُبِ المختلفةِ في مختلَفِ العلومِ المتداولةِ، بحيث خلَّف وراءه تُراثًا علميًّا واسعًا، وبحسَب ما ورد مِن قولِ ابنِهِ الشيخِ عارف الـمُدرِّسيِّ: إنّ عدَدَ رسائلِهِ قد وصَل إلى «ثلاثِ مئةٍ» مصنَّفٍ بين مفقودٍ وموجودٍ، فقد عبّرتْ مؤلَّفاتُه هذه عن سَعةِ ثقافتِهِ وعمْقِ اطِّلاعِهِ في مختلَفِ العلومِ[1]، حتى وصَفَه مرشِدُهُ الشيخُ محمَّد عثمان سراجُ الدِّين قُدِّس سِرُّه فيقول: «فإنّ مِن ظلّ وشَرافةِ وعظمةِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ أنْ خَلَق اللهُ لنا العلماءَ الأفاضلَ؛ لِيُبيِّنَ لنا ويُرشِدَنا لطريقِ تَتبُّعِ سيِّدِ الكائناتِ عليه أفضلُ التحيّاتِ والتسليمِ، وإنّ منهم الأستاذَ العلّامةَ الـمِفضالَ الحاجَّ الملا باقِر المدرِّس، كان شافعيَّ زمانِه عليه الرحمةُ والرضوانُ، وإنّا لا نَقدرُ على استيعابِ شرحِ فضْلِهِ، لكنَّنا سنعرُضُ الشيءَ القليلَ من أنوارِ مزاياه...»[2].

---

(١) مقابلةٌ شخصيةٌ مع ابنِهِ الشيخِ عارف المدرسيّ في يوم (١٧-٥-٢٠٠٥م).

(٢) كلمةُ الشيخِ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سِرُّه على «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهيّة» (١: ١-٢).

وقال هو عن نفسِه في إحدى رسائِلِه: «... ونتحدَّثُ بنعمةِ اللهِ أنّا نَعلمُ حقائقَ القرآنِ العظيمِ والسنّةِ النبويّةِ وآثارَ الصالحين رضوان الله عنهم أجمعين، ودقائقَها وظواهرَها وبواطنَها...»[١].

من منزلته العلميّة أيضًا ثناء العلماء عليه:

تَتجلَّى مكانتُهُ العلميّةُ من خلالِ ثناءِ المعاصِرين له على علمِهِ وثقافتِهِ الواسعةِ؛ فعلى سبيلِ المِثال لا الحصرِ قال الشيخُ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سِرُّه: «... كان عالِمًا يَليق للمدحِ، مُتحقِّقًا في بيانِ أسرارِ القرآن الكريم والأحاديثِ الشريفةِ، ومتفوّقًا في فصاحةِ الكلامِ وطراوةِ البيانِ، متمكِّنًا في علْمِ التصوُّف»، إلى أن قال: «فقد تَرَك لنا المرحومُ الملّا باقرٌ نفائسَ كثيرةً من تآليفِهِ في الفقهِ والتفسيرِ، وعلْمِ الحكمةِ والكلامِ، والتوحيدِ والتصوُّفِ، ولو لم يكنْ له إلّا هذا الكتابُ «الدُّرَرُ الجلاليّةُ» لكفاه شاهدًا حقًّا على تبحُّرِه وعُمْقِ معرفتِهِ، وطُولِ باعِهِ وزيادةِ فضلِهِ، وحُسْنِ طريقتِهِ وعقيدتِهِ، ولا يَعرِفُ الفضلَ إلّا ذووه»[٢].

وقال الشيخُ العلّامةُ عبدُ الكريمِ المدرِّسُ رَحمه اللهُ في وصْفِ كتابِ «الدُّرَرِ الجلاليّة وشرْحِها الألطافِ الإلهيّة»: «... وقد ألَّف علماءُ السُّنّةِ والجماعةِ سلَفًا إلى الخلْف كُتُبًا كثيرةً كبيرةً وصغيرةً ومتوسطةً في علمِ العقائدِ المشهور بـ«علْمِ

---

(١) «رسالة خطية في رابطةِ المرشدِ الحي وعدم جواز رابطة الميت» للعلّامةِ البالكيّ، كتَبَه تلميذُه الوفيُّ الألمعيُّ عبدُ الله مصطفى صالح الفنائيُّ (٤)، وهو محقَّقٌ ـ وللهِ الحمدُ والمِنّةُ ـ ضمن هذه المجموعةِ من الرسائلِ.

(٢) كلمةُ الشيخِ محمد عثمانَ سراج الدين النقشبنديّ قدَّس اللهُ سِرَّه على كتابِ «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٦-٧).

الكلام»، مِثلَ كتابِ «المواقفِ»[١]، و«شرحِ التجريدِ»[٢]، و«التهذيبِ»[٣]، وغيرِها... وكان الطلّابُ يَدرسونَـها إلى أنْ جاء الدَّورُ إلى عصرِنا، فألَّفَ بعضُ علماءِ العصرِ المرحومُ المبرورُ فضيلةُ الشيخِ محمد باقر رَحمه اللهُ تعالى هذا الكتابَ المسمَّى بـ«الدُّرَر الجلاليّة»، وشرَحَه بنفسِه شرحًا وافيًا.

وهذا الكتابُ وشرحُه كتابٌ جليلٌ حاوٍ لكثيرٍ من الدقائقِ التي خلَتِ الكُتُبُ القديمةُ عنها، ومما يَستفيد المسلمون منه حسبَ درجاتِهِمُ العلميّةِ، فعلَى الطالبِ المتوقِّدِ ذهنًا درْسُه وضبْطُه والاستفادةُ منها»[٤].

إشارة إلى دوره في نشر العلوم الشرعيّة تدريسًا:

لا ريبَ أنّ العلّامةَ البالكيَّ محمد باقر قضَى كثيرًا من حياتِهِ في التدريسِ، وقد انتَفَع منه جمعٌ غفيرٌ من طلّابِ العلم، وهذا يَقتضي توافُرَ أعدادٍ كبـيرةٍ من التلاميذِ الذين تلقَّوا العلمَ عنه، ويقول مُتحدِّثًا بنعمةِ ربِّه: «... إنّ هذا الفقيرَ المحرِّرَ محمد باقر ـ بحمدِ اللهِ تعالى ـ نشرتُ الشريعةَ الشريفةَ في صدورِ ألوفٍ من المسلِمينَ، وبَلَغ عددُ مَن أجزْتُه بتدريسِ جميعِ العلومِ العقليّةِ والنقليّةِ مئةً وثمانية وسبعين مُجازًا...»[٥]، وله مُـجازُون كثيرون فيما بعدَ هذا المكتوبِ، بل قال عنه ابنُهُ الشيخُ

---

(١) كتابُ «المواقف» للقاضي عضدِ الدين عبدِ الرحمن الإيـجي (ت٧٥٦هـ). وشرحُها: لعليِّ ابن محمد الجرجانيِّ الشهيرِ بالسيد الشريف (ت٨١٦هـ).

(٢) «التجريد» لِـمحمد بنِ محمد بنِ الحسنِ نصيرِ الدينِ الطوسيّ. «شرح التجريد» لشمسِ الدِّين محمود بنِ عبدِ الرحمن بنِ أحمدَ الأصفهانيّ (ت٧٤٦هـ).

(٣) «تهذيبُ الكلام» تأليفُ مسعود بنِ عمرَ بنِ عبدِ الله الشهيرِ بالعلّامةِ التفتازانيّ (ت٧٩٢هـ).

(٤) كلمةُ الشيخِ العلّامةِ عبدِ الكريم المدرِّسِ رحمةُ اللهِ عليه على كتابِ «الألطاف الإلهية شرحِ الدرر الجلالية» (١: ١٤-١٥).

(٥) «رسالة خطية في رابطة المرشد الحي وعدم جواز رابطة الميت» للعلّامةِ البالكيّ، كتَبَه =

عارف المدرّسيُّ حَفِظه اللهُ: «عددُ مَن أخَذ عنه الإجازةَ العلميّةَ ما يقاربُ ثلاثَ مئةٍ (٣٠٠) من طلبةِ العلْمِ، هذا ما عدا الذين درَسُوا عنده أوقاتًا كثيرةً ولم يَسنَحْ لهم الفرصةُ من أخذِ الإجازةِ عنده»[1].

وفاته :

بعد حياةٍ حافلةٍ بالعلمِ والعملِ والعبادةِ والعرفانِ، والبقاءِ على ما هو عليه إلى أنْ لبّى نداءَ ربّه: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨]، بقريةِ «بالك»، في التاسع عشرَ من شهْرِ ذي القعدةِ سنةَ ألْفٍ وثلاثِ مئةٍ وإحدَى وتسعين هجريًّا (١٣٩١هـ)، وكانتْ جنازتُهُ مَشهودةً، وعَظُمَ الأسفُ عليه، ووُرِيَ جثمانُهُ في المقبرةِ المعروفة بـ«ثير محمد» في بالك، هكذا ودَّعَ العالمُ الجليلُ الدنيا بعد أنْ عاش خمسًا وسبعين سنةً، عليه شآبيبُ رحمةِ اللهِ.



= تلميذُه الوفيُّ الألمعيُّ عبدُ الله مصطفى صالح الفنائيُّ (٤).

(١) مقابلةٌ شخصيةٌ مع ابنِهِ الملا عارف المدرسي يوم ١٧-٥-٢٠٠٥م، «التوفيق بين الشريعة والطريقة» ورقةُ الغلاف.

منهجي في التحقيق

أما عملِي في هذه الرسائل فهو كالآتي:

أولًا: وضعُ ترجمةٍ للمؤلّف.

ثانيًا: حرَصتُ بقدْر الطاقةِ على تنقيةِ النصّ من الأخطاءِ النحويةِ واللغويةِ.

ثالثًا: نَسَبْتُ الآياتِ القرآنيَةَ إلى سُوَرِها مع بيانِ رقمِ الآية.

رابعًا: خرجتُ جميعَ الأحاديثِ النبويةِ، وضبطْتُ نصَّ الحديث استنادًا إلى كُتُبِ الحديث.

خامسًا: استنسختُ النصَّ على الرسمِ المتعارَفِ عليه اليوم، لا على ما جرَى عليه الناسخُ، كتَغييرِ كتابةِ «الصلوة» إلى الصلاة، و«رئية» إلى رؤية، وهكذا، وصحَّحتُ الأخطاءَ في الكتابة، لكن لمْ أشِرْ إليها في الهامش خوْفَ الإطالةِ أكثرَ.

سادسًا: وضعتُ العناوينَ لكثيرٍ من المسائلِ أو المواضيعِ، ووضعتُ ذلك بين مَعقوفَتَين، هكذا: []، كما وضعتُ بين المعقوفَتَين: []، زياداتي تفسيرًا لفَهمِ معنى العبارةِ ورفْعِ غموضِها.

سابعًا: وضعتُ النصَّ المنقولَ بين: «»؛ لئلّا يختلطَ مع زيادتي المشارِ إليها بـ[].

ثامنًا: حاولتُ تبسيطَ الرسائلِ واستخلاصَها وبيانَ مميِّزاتها وابتكاراتِها، من خلالِ إدراجِ تحقيقاتِ المؤلّفِ في سائرِ مصنَّفاته، كـ«الدُّرر الجلاليّة وشرحها الألطاف الإلهيّة»، و«حاشيته القيّمة على تفسيرِ الإمامِ البيضاويّ» رحمهما الله،

و«المكتوبات الربانيّة» للشيخ أحمدَ الفاروقيّ السرهنديّ قدَّس اللهُ سِرَّه العزيزَ، وغيرِها من كُتُبِ العرفاءِ عليهم السلامُ حسبَ المُستطاعِ.

تاسعًا: ختمتُ التحقيقَ بفهرسِ المصادرِ والمراجعِ. أرجُو أنْ يكونَ عملي هذا لِوجهِهِ تعالى، ويتقبَّلَ منّي بمحضِ فضلِهِ، وللهِ الكمالُ المطلَقُ وحدَه، وهو وليُّ التوفيقِ.



بحوث تمهيدية حول الطريقة وغايتها والولاية وشرائطها والدوائر

[بحث حول منهج الولاية]

بيَّن الإمامُ الربّانيُّ[1] قُدِّس سِرُّه في مكتوباتِه[2] منهجًا قيِّمًا ردًّا لكلِّ زاعمٍ ومدَّعٍ؛ وذلك في توصيةٍ مباركةٍ حول ترتيبِ الأهمِّ فالأهمِّ للوصول إلى الولاية، فيقول: «أيُّها الموفَّقُ للسعادة، إنّ ما هو اللازمُ لنا ولكم تصحيحُ العقائدِ على مقتضَى الكتابِ والسُّنّةِ على نهجٍ أخذَها علماءُ أهلِ السنّةِ والجماعةِ من الكتابِ والسنّة بعد ما فَهِموها كما يَنبغي؛ فإنّ فَهْمَنا وفَهْمَكم ساقطٌ عن حيِّزِ الاعتبار إذا لم يُوافقْ فَهْمَ هؤلاء الكبارِ، ألا تَرَى أنّ كلَّ مبتدِعٍ وضالٍ يَدَّعِي أخْذَ أحكامِه الباطلةِ من الكتابِ والسنّةِ وفَهْمَها منهما، والحالُ أنّه لا يُغْنِي من الحقِّ شيئًا!

---

(١) هو الشيخُ أحمدُ الفاروقيُّ السَّرهنديُّ، المُجدِّدُ للألفِ الثاني، المشهورُ بالإمامِ الرَّبّانـيِّ، وُلِد قَدَّس الله سِرَّه سنةَ (٩٧١هـ) في بلدةِ سرهَند، تلَقَّى العُلومَ كلَّها معقولَها ومنقولَها عن والدِه وعن غيرِه من محقِّقِي زمانِه، اشتَغَل بالطُّرُق الثلاثِ: القادريةِ، والسَّهرَوَرديةِ، والچشتيه على يدِ والِده قدَّس الله سِرَّهما، حتَّى أذِن له بالإرشاد، وفي نفسِه شغَفٌ عظيمٌ لتحصيلِ نِسبةِ الطريقةِ العليّةِ النقشبنديّةِ حتى اجتمع بالعارفِ بالله تعالى سيِّدِنا الشيخِ محمدِ الباقيِّ، فأخَذ عنه الطريقةَ النقشبنديّة، وله مؤلَّفاتٌ عدّةٌ، منها: «المكتوباتُ القُدسيّة» و«المعارفُ اللَّدُنيّة»، تُوفيَ سنةَ (١٠٣٤هـ) بسَرهَند، وهي مدينةٌ عظيمةٌ من أعمالِ اللّاهور في الهند. يُنظر: «الحدائق الوردية في أجلّاء السادة النقشبندية» (٥٣٣ وما بعدها).

(٢) «المكتوبات الربانيّة» للشيخ أحمد الفاروق السرهنديّ المجدّديّ قُدِّس سِرُّه (١: ٣٠٢).

فبعد تصحيحِ العقيدةِ على نهجِ السلف الصالح، ثمَّ علْمِ الأحكامِ الشرعيةِ ثانيًا من الحلالِ والحرامِ والفرضِ والواجبِ، ثمَّ العملِ ثالثًا بمقتضى هذا العلْمِ، ثمَّ السلوكِ رابعًا طريقُ التصفيةِ للمجرَّدات والتزكيةِ للنفسِ الأمارةِ والعناصر الذي خصَّ بالصوفيّةِ الكرامِ قدَّس اللهُ أسرارَهم، فَما لمْ تُصحَّحِ العقائدُ لا يَنفَع العلمُ بالأحكام الشرعيّة، وما لم يتحقَّقْ كِلا هذَين لا يُجدِي العملُ شيئًا، وما لمْ تَحصُلِ الثلاثةُ كلُّها فحصولُ التصفيةِ والتزكيةِ مُحالٌ، وما سِوى هذه الأركان الأربعةِ ومتمّماتِها ومكمّلاتِها كالسُّنّةِ المكمّلةِ للفرْضِ»(١).

[شرح المنهج السابق]

ذَكَر الإمام الربّاني قُدِّس سِرُّه في المنهج السابق الإيمانَ والعمل والولاية، أي: الإخلاص الكامل، وأنقلُ تحليلًا دقيقًا للعلّامةِ البالكيِّ كتوضيحٍ عرفانيٍّ

---

(١) ذَكَر هذا المنهجَ بوجهٍ آخرَ الشيخُ أحمدُ زرُّوق الفاسي رحمه الله في «قواعد التصوُّف وشواهدِ التعرُّف» (٢٤-٢٥)، حول غايةِ التصوُّفِ الحقّ الذي هو صدقُ التوجُّهِ إلى الله، فيقول: «مَن له نصيبٌ من صِدقِ التوجُّهِ له نصيبٌ من التصوُّفِ، وإنّ تصوُّفَ كلِّ أحدٍ صِدقُ توجُّهِه، فافهَم»، ثمَّ يقول: «صِدقُ التوجُّهِ مشروطٌ بكونه من حيث يرضاه الحقُّ تعالى، وبما يرضاه، ولا يصحُّ مشروطٌ بدونِ شرطِه ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، فشرطُ صِدقِ التوجُّهِ من حيث العقيدةُ عدمُ الكفرِ، أي: الإيمانُ، فلَزِم تحقيقُ الإيمان، ﴿وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧]، وشرطُ صِدقِ التوجُّهِ في العمل الشكرُ هو امتثالُ الأوامر واجتنابُ المناهي، فلَزِم العملُ بالإسلام». إذن الإيمانُ والعملُ الصالح شرطانِ لتحقُّقِ صِدقِ التوجُّهِ إلى اللهِ تعالى الـمُوصِلِ إلى رِضا الله.

ثمَّ يقول: «فلا تصوُّفَ إلّا بفقهٍ؛ إذ لا تُعرَفُ أحكامُ اللهِ تعالى الظاهرةُ إلّا منه، ولا فِقهَ إلّا بتصوُّفٍ؛ إذ لا عمَلَ إلّا بصدقِ توجُّهٍ، ولا هما إلّا بإيمانٍ؛ إذ لا يَصحُّ واحدٌ منهما بدونِه. فلَزِم الجميعُ لِتَلازُمِها في الحُكمِ كتلازُمِ الأرواحِ للأجسادِ؛ إذ لا وجودَ لَها إلّا فيها، كما لا حياةَ لها ـ أي: للأجساد ـ إلّا بها، فافهَم».

للمنهج، وذلك من خلال تفسيرِه آيةً يُبيِّن كيفيّةَ حصولِ الإيمانِ والعملِ والولايةِ تدريجًا وترتيبًا.

والآيةُ هي قولُهُ تعالَى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فيقول حول موقعِ الإيمانِ والعمل والإخلاصِ من خلال بيانِ شرحِ الصدرِ وضِيقِه:

«الصَّدرُ مركزُ اللَّطائفِ، وهي وإنْ كانتْ مجرَّداتٍ ومِن عالَمِ الأمرِ، لكن لَمّا تعلَّقتْ بالبدن الماديِّ وامتَزَجتِ امتزاجًا ما مع النفسِ الأمّارةِ؛ تَكاثفَتْ كثافةً ما، وتَغطّاها ظلمةُ عالَمِ المشاهدةِ، وبَعُدَتْ بُعْدًا ما عن مَبدئِها الحقيقيِّ، فاللطائفُ التي هي الروحُ والقلبُ والسِّرُّ والخفيُّ والأخفَى واسعةٌ جدًّا في نفسِها، متضائقةٌ بسببِ هذا التعلُّقِ.

فإذا أراد اللهُ هدايةَ عبدِه أقدَره على أنْ يَصرِفَ قواه الداخلةَ في التفكُّرِ في العالَمِ والأنفُسِ، وتذكَّر ما نَطَق به الكُتُبُ السماويّة وجاء به الأنبياءُ عليهم السلام، وهذه هي المراتبُ الثلاثُ الأوَلُ للهداية المشترَكِ فيها الكَفرةُ والمسلمُ، فحينئذٍ مُستعِدٌّ عادةً للهدايةِ الخاصّةِ به تعالَى، وهي الإيصالُ إلى الحقِّ علْمًا أو عملًا، فيَقذِفُ في قلْبِه نورًا يُزيل بعضَ الظلماتِ عنه ويُوسِّعُه سَعةً ما، فيَحصل له قوّةٌ يَقتَدرُ بها أنْ يُؤمِن، ثُمَّ إذا صرَف القُوَى كذلك إلى أعمالِ الخيرِ من الطاعاتِ قذَفَ في قلْبِه نورًا آخَر يُوسِّعُه سَعةً أزيَدَ، يَحصل له به قوّة يَقتدِر بها على فِعْلِ الطاعاتِ.

بعد تحقُّقِ نورِ الإيمان ونورِ العمل الصالحِ تحصلُ نورُ الولايةِ، كما يقول:

وإذا صرَفَها بعْد كونِه عدْلًا[١] في التوجُّهِ نحوَ جانبِ القُدْسِ بشراشِره[٢] قَذَف فيه نورًا آخرَ يُوسّعه سَعةً تامّةً يَصل بها الطائفُ إلى مبدئِها الأصليِّ الحقيقيِّ. أي: عالَمِ الأمر الغيبيِّ المجرَّد عن المادّة وأوصافها الذي هو فوق العرش.

ولا يَصل الشرحُ إلى حدٍّ حتَّى في القيامة، بل يَزداد الانشراحُ شيئًا فشيئًا إلى الأبدِ، وهذا حكمةُ أبديّةِ الجنة.

يُسمَّى كلٌّ من الأنوارِ الثلاثةِ والقُوى الحاصلةِ بها عقلًا وعلمًا، وهدًى ونورًا، وإسلامًا وإيمانًا، ويُسمَّى الثاني والثالثُ [أي: النور الثاني والثالث والقوى الحاصلة بهما] عدلًا وعدالةً، والثالثُ [أي: النور الثالث والقوى الحاصلة بها] ولايةً.

ثمَّ يذكُر ضِيقَ الصدر ونتائجَه بقوله: وإذا صرَف قواه في الكفر ـ نعوذ بالله ـ قذَف اللهُ في قلبِه ظلمةً يَصل بها إلى الكفرِ، ومنها تنشأ الأفكارُ الكفريّة والمخالفة للإسلام، فتَضايَق اللطائفُ تضايقًا أتمَّ، وتتكاثفُ تكاثُفًا أكملَ، وتتباعدُ عن مبدئِها غايةَ البُعدِ، ولا يكون لها مجالٌ في عالَمِ الأمرِ وتَصير المجرَّداتُ ماديةً[٣] في أسفلِ السافلين، أو صرَف قواه في الفِسقِ وكان مؤمنًا تضايقتْ تضايُقًا ما يزداد بُعْدُها عن المبدأِ، ويكون سببًا لعدمِ الالتزام بالأحكام الشرعيّة حسب قوة الفسقِ وضعفِه.

ومَن لازَم الأولياءَ وقَبِل مقالاتِهم صدَّق بأنّ شرْحَ الصدرِ وضيقَتَه حقيقيّانِ، لكن سَعةً وضِيقةً لا من جنسِ سَعةِ أو ضِيقةِ الجسمِ والجسمانيِّ»[٤].

---

(١) أي: بالتفرُّغ التامّ وبكلّيَّتِه.

(٢) العدالةُ الشرعيّة نقطةُ البداية للولاية.

(٣) أي: في حكم الماديات، كما صرَّح به في «الدرر الجلالية وشرحها الألطافِ الإلهيّة» (٢: ١٢٥).

(٤) «حاشيةُ العلامة محمد باقر البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي» (١: ١٤٥).

بحث حول تعريف الطريقة وبيان غايتها

كتَب العلامـةُ البالـكيُّ رَحمـه الله[١] بحثًا قيِّمًا حـول الطريقـةِ وغايـتِها وموقعِها من الدِّين، وذلك من خلالِ تعريفِ الفقهِ، أنقُلُها نصًّا تمهيديًّا لِـما سيأتي، فيقول:

الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين وسلامٌ على عبادِه الذين اصطفَى.

أمّا بعدُ،

فاعْلَم أنّ الفقهَ لغةً: الفهمُ. ولَمّا دُوِّنت العلومُ الشرعيّةِ وصُنِّف فيها الكُتُبُ ـ وأوَّلُ مَن فَعل ذلك سيِّدُنا الإمامُ أبو حنيفةَ عليه السلامُ ـ خصَّوا لفظَ الفقهِ بعلْمِ الفـروعِ[٢]، فهو علمٌ طَرأ[٣] بعد رحلةِ النبيِّ ﷺ، وقال بعضُهم [ومنهم السعدُ العلّامـةُ[٤] ....

(١) هذا الموضوع في «المجموعة الثانية المخطوطة للعلامة محمد باقر البالكي» (٢٨٩-٢٩١).

(٢) أطلَق رحمه الله الفقهَ بلا قيدٍ على الفروع، وأطلق الفقهَ بقيدِ الأكبر ـ الفقه الأكبر ـ على العقيدة، وله رسائلُ في العقيدة منها: «الفقهُ الأكبرُ».

(٣) إشارةٌ إلى أنّ هذا المصطلحَ الخاصَّ حَدث بعد النبيّ، وإلّا كان الفقهُ في عصر الوحيِ يَشمل جميعَ الأحكامَ الشرعيّةَ علمًا وعملًا وإخلاصًا، كما دعا النبيُّ ﷺ لسيِّدنا ابنِ عباس رَضِيَ الله عنهما: «اللَّهمَّ فقِّههُ في الدِّينِ» «صحيح البخاري» (١: ٦٦)، ومعلومٌ أنّ الدعاءَ ليس للمعرفةِ والاطِّلاعِ على الأحكام العمليّة فحسب، بل يشمل الدينَ كلَّه.

(٤) التَّفتازاني: هو الإمامُ مسعود بنُ عمرَ بنِ عبدِ الله سعدُ الدين الهَرويُّ الخراسانيُّ، العلامةُ الفقيهُ، الأديبُ الحنفيُّ، الشهيرُ بـ(التفتازانيّ)، وُلِد سنة (٧٢٢هـ)، وتُوفِّي بسمرقندَ في المُحرَّم سنة =

في «تهذيبِه»]: إنّه اسمٌ للعلمِ والعمَل معًا[١].

[تعريف الدين تعريفًا جامعًا مانعًا]

واعلم أنّ الدِّينَ[٢] مسائلُ مأخوذةٌ من اللهِ تعالى؛ إمّا بنَصِّ القرآنِ أوِ الحديثِ، أوِ الإجماعِ أوِ القياسِ، أوِ الاستدلال.

وذلك إمّا علْمٌ بالأحكامِ الفرعيّةِ، سواءٌ عَمِل بها العالِمُ أوْ لا، وسواءٌ كان عمَلُه بها تكلُّفًا أوْ لا، وسواءٌ شاهَد بعينِ بصيرتِه[٣] حقائقَها أوْ لا، وسواءٌ كان مُداوِمًا - مع المشاهدةِ - على ذِكرِ اللهِ أوْ لا، ويُسمَّى هذا الفقه بالمعنى الأخصِّ.

أو علْمٌ بقواعدَ يأخذُ[٤] منها تلك المسائلَ هي أصولُ الفقهِ.

= (٧٩٢هـ)، وله تصانيفُ؛ منها: «الأربعين في الحديث»، «التلويح في الأصول»، «التهذيب في المنطق والكلام»، وله «حاشية على تفسير الكشاف». يُنظر: «هدية العارفين» (٢: ٤٢٩).

(١) لم أجد في متن «التهذيبِ» هذه العبارة أو ما يشابهها، لكن قال شارحُ «التهذيب» على قولِ العلّامة التَّفتازانيِّ: «(الكلامُ هو العلمُ بالعقائدِ) وهي الأحكامُ التي يَتعلّق الغرضُ بمجرَّدِ اعتقادِها بالقلبِ، وأمّا التي يتعلَّقُ الغرضُ بعملِها وإن كان الاعتقادُ بها أيضًا مقصودًا فالعلمُ بها علمُ الفقهِ». «شرحُ تهذيبِ الكلام» العلامة عبد القادر السَّننَدجي (٨-٩).

ولكن أطلَقه العلامةُ التفتازانيُّ في «شرحِهِ للعقائد النسفيّة» على العملِ، كما يقول: «اعلم أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ منها ما يتعلّق بكيفيّةِ العمل، وتُسمَّى فرعيّةً عمليّةً، ومنها: ما يتعلّق بالاعتقاد، وتُسمَّى أصليّةً واعتقاديّةً... وسَمَّوا ما يفيدُ معرفةَ الأحكامِ العمليّةِ عن أدلَّتِها التفصيليّةِ بالفقهِ». «المجموعةُ السنيّةُ على شرحِ العقائدِ النسفيّةِ» (٦٨-٦٩).

(٢) عطفٌ على قولِه: «الفقه»، أي: واعلم أنّ الدِّينَ... إلخ.

(٣) البصيرةُ، أي: عينُ القلبِ، كما أنّ البصارة عينُ الرأسِ؛ قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. تُنظَر: «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» التهانوي (١: ١٨٦).

(٤) أي: العالِمُ بها.

أو علمٌ بالأحكامِ الأصليّةِ الاعتقاديّةِ، وهو أصولُ الدِّينِ، ويُسمَّى كلامًا.

وإمّا قواعدُ يَرتفعُ بها التكلُّفُ [أي: مشقّةُ التكليفِ لا أصلُ التكليف] عن الشخصِ في الأعمالِ والأقوالِ والعقائدِ شيئًا فشيئًا، حتّى يصيرَ كلٌّ منها ملَكةً لا يقتَدرُ أنْ لا يفعَلَ شيئًا منها، ويَرتفعُ عنه الغفلةُ رأسًا، ويدومُ له ذكرُ اللهِ في كلِّ آنٍ من آناتِ وجودِه؛ يقظةً ومنامًا، صحّةً ومرضًا، خلوةً وجلوةً[1]، وربَّما يصيرُ قواعدُ الشرعِ والدِّينِ مشهودةً له بعينِ بصيرتِـه، ويُسمَّى هذه طريقةً.

وأمّا علمُ التفسيرِ والحديثِ والعلوم الأدبيّة[2] فآلاتٌ لتحصيلِ علْمِ الدِّينِ.

فعُلِم أنّ الطريقةَ قواعدُ يَسهلُ بها الفقهُ والكلامُ تطبيقًا، مثلًا: يَتكلَّفُ كلُّ شخصٍ في أوّلِ أمرِه في الصلاةِ المفروضةِ، ثمّ يرتفعُ التكلُّفُ شيئًا فشيئًا إلى أنْ يصيـرَ بحيث لا يقتـدرُ أنْ يَترُكَ الصلاةَ، فهو يصِلُ إلـى طريقةِ فعْلِ أصلِ الصـلاةِ، ويَتكلَّفُ أيضًا فـي أنْ يدفعَ الرياءَ والعُجبَ والخطـراتِ فـي الصلاةِ، ويَتكلَّف في أنْ يدومَ له ذِكـرُ اللهِ في تكبيرِ التحرُّمِ إلى آخرِ الصلاةِ، فإذا صار هذه مَلَكةً له[3] صار الإخلاصُ في الصلاةِ والخشوعُ فيها ملَكةً له، فوَصَل إلى تلك الطريقةِ، وهكذا في سائر الأعمال.

[غاية الطريقة]

فحاصلُ الطريقةِ الشريفةِ العليّةِ رفْـعُ الغفلةِ شيئًا فشيئًا، ودوامُ ذِكـرِ اللهِ

---

(١) أي: في حال الانفراد أو الاجتماع مع الناس، كما قال تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ الزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَـٰرُ﴾ [النور: ٣٧].

(٢) كالنحو والصرفِ والبلاغةِ بيانًا ومَعانٍ.

(٣) أي: طبعًا تخلّق به.

كذلك، والإخلاصُ في الأعمالِ والعقائدِ[١]، سواءٌ كان تلك الطريقةُ بأذكارٍ جهريّةٍ، وهي الطريقةُ العليّةُ القادريّةُ، أو سِريّةٍ، وهي الطريقةُ العليّةُ النقشبنديّةُ. وقولُه تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٥] أمرٌ بالطريقةِ العليّةِ جميعِها؛ إذِ الآيةُ تطلُب رفعَ الغفلةِ ودوامَ الذكرِ، ولا يَحصُل رفعُ الغفلةِ رأسًا ولا يُمتَثَلُ: ﴿ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ إلّا بالطريقةِ العليّةِ، كما هو مجرَّبٌ ومُجمَعٌ عليه.

ومِنْ ثَمّة ـ أي: من أجلِ تَعلُّمِ حضورِ القلبِ ورفعِ الغفلة ـ كانتِ العلماءُ يَخدُمون الأولياءَ ويُصاحبونهم في كلِّ عصرٍ إلى عصرِنا هذا.

فإذا وَصل الشخصُ إلى دوامِ الذِّكرِ ورفعِ الغفلةِ رأسًا يندرجُ في سِرِّ حقيقةِ دقيقةِ قولِه تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ [الرعد: ٢٨].

[حكم كسب الطريقة]

وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢]، واستَدلَّ العلماءُ والأولياءُ والمفسِّرون بهذه الآيةِ الشريفةِ على أنّه لا يَنبغِي أنْ يَشتغلَ جميعُ المسلمين بتعلُّمِ الدِّينِ من الفقهِ وأصولِه والكلامِ والطريقةِ؛ إذْ يَختلُّ أمرُ المعاشِ، وإذا اختَلَّ أمرُ المعاشِ اختَلَّ أمرُ المعادِ[٢]،

---

(١) يُعَبِّر المؤلِّفُ أحيانًا عن رفعِ الغفلةِ ودوامِ الذكرِ بتغيُّر العلمِ التعقليّ شهوديًّا، والعملِ التكلُّفيّ غيرَ تكلفيّ، وصفاءِ الإخلاص في العقائد والعمل بحيث لا يكون في بالِه لا الدنيا ولا الجنّة إلّا الله جلَّ وعلا.

(٢) يُنظَر: «لطائفُ الإشارات = تفسير القشيري» (٢: ٧٢)، «تفسير البغوي» (٤: ١١٢)، =

بل يَجب كفايةً على كلِّ فِرقةٍ كثيرةٍ، كأهلِ بلدةٍ أو قريةٍ كبيرةٍ أنْ يُسافرَ إلى بلادٍ أخرَى لِتعلُّمِ هذه العلومِ الأربعةِ وأدواتِها، أي: إذا لم يكنْ في بلدِه أو قريتِه معلِّمٌ، فإذا رَجعوا يجب عليهم أنْ يُعلِّموها قومَهم.

فعُلِم أنّ المسافرةَ لأخْذِ علْمِ الطريقةِ فرضُ كفايةٍ؛ إذِ الطريقةُ جزءٌ من الأجزاء الأربعة السابقة التي يتكوَّن منها الدينُ، لكنْ يجبُ على المتعلِّمِ أنْ يأنسَ في نفسِه رُشْدًا[١] لذلك، وأنْ يُشاوِرَ مَنْ يَثِقُ به من العلماءِ والصلحاء في مرشِدٍ يُريدُ أنْ يتمسَّكَ به، فإذا قالوا: هو أهلٌ للإرشادِ الحقِّ إلى الظاهر أو الباطنِ[٢] أو كليهما تمسَّك به، وإلّا تركَه.

[اعتراض وجوابه]

لا يُقال: قد حصَل في أهلِ الطريقةِ خرافاتٌ وأكاذيبُ باطلةٌ، بل أغلبُ ما نراه منهم باطلٌ مُبطِلٌ، فكان على العلماءِ أنْ لا يَحوموا حول الأولياءِ المُحقِّين أيضًا؛ لأنّه إذا حاموا حولَه حامَ أتباعُ الـمُبطِلين من المُتشايِخ عنادًا وتعصُّبًا؛ لِأنّا نقولُ: لا يجوز ترْكُ الواجبِ بِعَنادِ الضالِ الـمُضِلِّ، وإلّا لَوَجب أنْ يُترَكَ الجماعةُ في المساجدِ لِيَترُكَ الكَفَرةُ الاجتماعَ في معابدِهم، على أنّه لو لم يحوموا [أي: العلماء] حول المشايِخ الـمُحِقِّين ولم يَتْبَعْهم جماعةٌ من عوامِّ الناسِ، لَحام جميعُ الناسِ حول الـمُتشيِّخةِ[٣] الـمُبطِلين، فضَلَّ الكلُّ وأضَلُّوا.

= «الكشاف عن حقائق التنزيل» (٢: ٣٠٨).

(١) أي: يُحِسُّ في نفسِه الاستعدادَ لكسبِ هذا العلم.

(٢) قولُه: «إلى الظاهر»، أي: المسافرة لتعلُّمِ علمِ الظاهر كالفقهِ وأصولِه، «أو الباطن» أي: المسافرة لتعلُّمِ علمِ الباطنِ، وهو علمُ الطريقة.

(٣) أي: الشيخُ الباطلُ، أي: المتشيِّخةُ ممَّن اغترَّ بنفسِه، ويَدَّعي ما لا أثرَ لديه من العرفان.

[من علامة المرشد الحقّ]

وأظهرُ علاماتِ الشيخِ الحقِّ تمسُّكُ العلماءِ بهم، لا مخافةَ شيءٍ، ولا طمعًا في مالٍ أو جاهٍ، بل خالصًا لوجْهِ اللهِ، وإذا ثَبَت وانتَشر حقيَّتُه، لا بأسَ في حقيَّتِه [أي: لا يُخِلُّ بحقيَّتِه] بمراجعةِ بعضٍ إليه لِـمالٍ أو جاهٍ منه أو من غيرِه، كما أنّ الأصحابَ عليهمُ السلامُ صَحِبوا النَّبيَّ ﷺ خالصًا لوجْهِ اللهِ، وصَحِبه المنافقون طمَعًا لـلمالِ والجاهِ، كما اشتَهر أنّ الشيخَ في قومِه كالنَّبيِّ في أمَّتِه(١).

وفي هذا كفايةٌ لِـمَن أنصَف وهداهُ اللهُ، وصَلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّدٍ وآلِهِ الطاهرين، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين(٢).



---

(١) في تبعيّةِ الناس له خالصًا لوجهِ اللهِ أو طمَعًا للمال والجاه.

(٢) قال الناسخُ: «محمد باقر أدام اللهُ عمرَه العالي، ٢٧-١٢-١٣٤٤هـ. ش»، أي: الهجري الشمسي، لكن لم يَكتُبِ اسمَه، ثمَّ أضِيف هذانِ البَيتان تحت التقرير:

إلـهـي بـي پـنـاهـانـرا پناهي	بسوي خسته حالان كن نگاهي
إلهي تكيه بر لطف تو كردم	بجز لطفت نـدارم هيچ پناهي

معناهما: يا ربِّ أنت ملجأ مَن لا ملجأ له، توجَّه إلى حَزينِي القلوبِ، يا ربِّ لَـجأتُ إلى بابِ لُطفِك، سوى لطفِك لا أملكُ ملجأً.

ثمَّ قال الناسخُ: «دو شعر فوق نوشته شد، شنبه، ١-٢-١٣٥١هـ. ش، كه با خالو أحمد نشسته بوديم در بالک»، معناه: هذانِ البيتانِ كُتِبا في يوم السبت بتأريخ: ١-٢-١٣٥١هـ. ش، وكنّا جالسين مع أحمد المحترم في قرية بالك.

بحث حول الصوفي وأقسامه وحقيقة الشريعة وجهاد النفس[(١)]

هذا البحثُ مقتطفاتٌ من رسالةٍ للإمام الربّانيّ قُدِّس سِرُّه حول القدَر، شرَحَها العلّامةُ البالكيُّ، فذَكر الإمامُ أسبابَ فتورِ الناسِ أمامَ الشريعة وتبريراتِهم، ويُشخِّص مصدر الفتور والضعْفِ ويُبيِّنُها العلامةُ بيانًا شافيًا، ننقلُها هنا تمهيدًا لِما في الرسائل الآتية، فيقولانِ رحمهما الله:

ذَكَر قُدِّس سِرُّه كما أنّ فكرَ المعتزلة فيه إفراطٌ وتجاوزٌ على خالقيّةِ الله المؤدِّي إلى الغرورِ، كذلك هناك اتجاهٌ معاكسٌ هو فكرُ الجبْر، أي: فكرُ التفريط المؤدِّي إلى التقاعسِ والانهماك في الشهوات انهماكَ البهائم واتهامُ الله على قبائِحهم بأنّه ليس لديهم، لكن هناك اتِّجاهٌ من أهلِ السنة يُشَمُّ بظاهرِه الجبرُ، وليس كذلك، لذا أشار إلى هذا الاتِّجاه، فيقول:

[تبريرات ثلاث في فتور العبادات وارتكاب المعاصي]

«واعْلَم أنّ كثيرًا من الناسِ لضَعْفِ هِمَمِهم وقصورِ نيّاتِهم» عن الحقِّ «يطلبون الاعتذارَ» في فعْلِ المحرَّمات من الكفرِ والمعاصي، وفي ترْكِ الواجبات من الإيمان والطاعات، ويَرجون «دفْعَ السؤال عنهم» في الدّارَين،

---

(١) «المجموعة الرابعة من مخطوطاتِ العلّامةِ محمد باقر البالكيّ» (٢٤-٣٦)، ولديَّ نسخةٌ مصورة من خط الشارح، وقُمنا بتحقيقِها بحمد الله، لكن لم تُطبَع بعدُ.

«فيميلون إلى» ما يَفهمونه من ظاهرِ «مذهبِ الأشعريِّ» من أنّهم مجبورون جبرًا متوسّطًا، بل لا اختيارَ لهم حقيقةً بحسبِ زعمِهم[1].

(١) مذهبُ الإمام الأشعريّ ليس جبرًا متوسطًا، بل يقال: إنّه مذهبُ السكوتِ عن بيانِ الكسب، أو أنّ قدرةَ العبدِ ليس مؤثّرًا بالذات، لكن بالوجه الذي قاله العلامةُ البالكيُّ دفاعًا عن الشيخ الأشعريّ رضي الله عنه وبيانًا لمذهبه، فيقول: ويَندفعُ ما قيل عليه: إنّه جبرٌ متوسطٌ بأمور:
الأوّل: أنّه قائلٌ بأنّ العبدَ علّةٌ قابلةٌ لقدرته، فلولا العبدُ لم يحصل قدرتُه، ولولا قدرتُه لم يوجِدِ اللهُ أثرَها.
الثاني: يقول: إنّ قدرةَ العبدِ من شأنِها التأثيرُ، فكما أنّه إذا كان شخصٌ على شفا جِدارٍ وأراد أن يَهبطَ، وهيَّأ أسبابَ الهبوطِ بحيث لو لم يُعاونه أحَدٌ لَـهَبط بنفسه، فأخَذه أحدٌ وأهبَطَه حسبما أراده بلا مقاساةِ شدائدٍ؛ يقال: إنّه عاونه وساعده، ولا يقال: أجبَرَه، بل يَـمتَنُّ منه الهابطُ.
كذلك إذا أراد العبدُ فعلًا وهيَّأ أسبابَه خلَق اللهُ له قدرةً من شأنِها أن يُوجِدَ بها مرادَه بلا حاجةٍ إلى معاونٍ، وبهذا يَتحقَّقُ المدحُ والذَّمُّ والثوابُ والعقابُ والتكليفُ، فإذا أراد ـ العبدُ ـ توجَّه قدرتُه إلى المرادِ، تكبَّر اللهُ وتعالى مِن أن يَشرَكَه أحدٌ في إيجادِ شيءٍ، فيَخلقُه له حسب ما أراده في تلك اللحظة، فيقال: إنّ اللهَ عاونه وساعده، لا يقال: إنّه أجبره.
الثالث: إنّه أراد التفويضَ؛ حيث قال: أعبِّرُ عن الكسب بأنّ العبدَ محلٌّ للقدرة والإرادة وليس كالجماد، ولا أزِيد على ذلك ـ أي: لا أقولُ: إنّ القدرةَ مؤثِّرٌ أم لا ـ، وهذا قدرٌ مشتركٌ بين جميعِ المذاهبِ المذكورة والاحتمالات.
وقد يُجمَع بين أقوالِ أهلِ السنةِ [لا المعتزلة والجبريّة والفلاسفة] بأنّ مَن أثبَت التأثيرَ لقدرةِ العبدِ ـ كالأستاذِ الإسفرايينيّ والباقلانيّ والماتُريديّةِ ـ أراد التأثيرَ بالقوّة، ومَن نفاه [كالأشعريّ] أراد التأثيرَ بالفعل، كما في مسألةِ الهابطِ ـ السابق ـ. «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٣٣٢-٣٣٣).
وقال أيضًا في «رسالةِ شرائطِ الخلق والكسب» بتحقيقنا (١٢): «وطريقةُ إمامِ الأئمّةِ الإمامِ أبي الحسن الأشعريّ عليه السلام عينُ طريقةِ الأصحابِ عليهم السلامُ؛ من تفويضِ أمرِ التفصيلِ إليه تعالى، وما ذُكِر من مذهبِ الأشاعرةِ لم يُنقل نقلًا صحيحًا أنّه قال به، بل إنّما نُقِل عنه أنّه قال لَمّا سأله أهلُ البدعةِ: ما الكسبُ؟ فقال: هو الحالةُ الضروريّةُ الفارقةُ بين مثلِ حركةِ البطشِ وحركةِ الارتعاشِ، فلمّا زادوا السؤالَ قال: هو كونُ العبدِ محلًّا لقدرتِه وإرادتِه. وهذا إجمالٌ صادقٌ على كلِّ ما يُمكن أن يقالَ في حقيقتِه. =

«بل يميلون إلى مذهبِ الجبريّةِ، فتارةً يقولون» على الثاني، أي: على مذهبِ الجبريةِ «بأنْ لا اختيارَ للعبدِ حقيقةً» ونسبةُ الفعلِ إليه مجازٌ(١) .

= لكن لَمّا توغّل المبتدعةُ في المسألةِ وزادوا أسئلةً وإشكالاتٍ زاد مشايخُ الأشاعرةِ التفاصيلَ تدريجًا حسب ما يقتضيه المقامُ، وهم أيضًا مفوّضون المسألةَ في قلوبِهم، لكن داوَوا أمراضَ أهلِ البدعةِ كالطبيبِ يُداوِي حسبَ المصالح».

ومن تلك الشبهات حول القدر هي ما قام بعضُ العلماء بدفعها دفاعًا عن الإمام الأشعريّ رضي اللهُ عنه في تحقيقِ إسناد التأثيرِ الذاتيّ إلى الله، ويَذمُّه المجسّمةُ على ذلك، فيقول: «والعجبُ أنّهم يَذمُّون الأشعريَّ بقولِه: إنّ الخُبزَ لا يُشبِعُ، والماءَ لا يَروِي، والنارَ لا تُحرِق، وهذا كلامٌ أنزل اللهُ معناه في كتابِه؛ فإنّ الشِّبَعَ والرِّيَّ والإحراقَ حوادثُ تفرَّدَ الرَّبُّ بِخَلقِها، فلم يَخلُقِ الخُبزُ الشِّبَعَ، ولم يَخلُقِ الماءُ الرِّيَّ، ولم تَخلُقِ النارُ الإحراقَ، وإن كانت أسبابًا في ذلك، فالخالقُ تعالى هو المسبِّبُ دون السَّبب، كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، نَفى أن يكونَ رسولُه ﷺ خالقًا للرمي، وإن كان سببًا فيه، وقد قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ [النجم: ٤٣-٤٤]، فاقتطع الإضحاكَ والإبكاءَ والإماتةَ والإحياءَ عن أسبابها وأضافها إليه تعالى، فكذلك اقتَطع الأشعريُّ رحمه الله تعالى الشِّبَعَ والرِّيَّ والإحراقَ عن أسبابِها وأضافها إلى خالقها؛ لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقولِه: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]...». «رسالةٌ في التوحيد» لسلطان العلماء العز بن عبد السلام (٢٤-٢٥).

(١) يقول الجبريّة: إنّ اللهَ تعالى إذا أراد الخيرَ خلَقه للعبدِ وأجبره في فعلِه، وإذا أراد الشرَّ للعبدِ خلَقه له وأجبره في فعلِه، لا مدخلَ للعبدِ في صدورِ الأفعالِ منه، وإن كان عندهم يصحُّ نسبةُ الأفعالِ إلى العبدِ فإنّ ذلك على جهةِ الاتّصافِ بها، كالذكورةِ والأنوثةِ في العبد؛ فإنّ اللهَ تعالى خَلَقَها فيه وأجبره في الاتّصافِ بها، ولا مدخلَ له في صدورِها منه وكونِه متّصفًا بها، وكذلك عندهم جميعُ أفعال العبادِ من خيرٍ وشرٍّ.

دليلُهم: إنّما ذَهبوا إلى القول بذلك لِما عرَفوا من الكتابِ والسُّنةِ وإجماعِ الأمّةِ من أنّ اللهَ تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ، وأنّه لا تأثيرَ حقيقيًّا لكلِّ ما سواه، وفي الوقت نفسِه ألجأهم إلى هذا الموقفِ ردُّهم على الفِرقة القَدريّةِ القائلين بأنّ العبادَ يَخلُقون أفعالَ أنفُسِهم، ففرُّوا من ذلك الإفراط وتباعَدوا عنه، فوقَعُوا في طرَفٍ مقابلٍ طرَفِ التفريطِ والتقصير. «الكوكبُ الساريُّ في حقيقة الجزء الاختياريّ» الشيخ عبد الغنيّ النابلسيُّ (٦). =

«ومع ذلك» القولِ الباطلِ للجبرية «يَسمعون كلامَ بعضِ الصوفيّةِ في هذا المقام من أنّ الفاعلَ» المطلقَ لكلِّ شيءٍ «واحدٌ» هو اللهُ «ليس إلّا هو» أي: لا موجودَ إلّا هو «وأنْ لا تأثيرَ لقدرةِ العبدِ في الأفعال» أصلًا «وأنّ حركاتِه

= وإنّ الشيخ مولانا خالد النَّقشَبَندي قُدِّس سِرُّه بيَّن الفرقَ بين الخلقِ والكسبِ والاختيار، ومعرفةُ الفرقِ بينها تُبيِّن لنا المذهَبَ الصوابَ، وتُبيِّن أيضًا نقطةَ الانحراف فيقول: «القدرة: معناها القدرةُ على فعلِ الشيءِ وعدمِه، وأمّا المشيئةُ لفعلِ شيءٍ وعدمِه فهي الإرادةُ، وأمّا قبولُ الشيءِ وعدمُ رفضِه فهو الرضا والقَبول.

والخلقُ: وهو اجتماعُ الإرادةِ والقدرةِ بشرطِ تأثيرِهما في حدوثِ الشيءِ، وإذا اجتَمَعا بدونِ التأثيرِ يقال له: كسبٌ، ولو لم يُشتَرط التأثيرُ وعدمُه يُسمَّى عندئذٍ الاختيارَ.

ولا يلزم أن يكونَ كلُّ صاحبِ الاختيارِ خالِقًا، وكذلك لا يَلزم الرضا من كلِّ المراد، ويمكن وجودُ الاختيارِ والكسبِ معًا، وكذلك يمكن وجودُ الاختيارِ مع الخلقِ، ولهذا يقال للهِ عزَّ وجلَّ: خالقٌ ومختارٌ، ويقال للعبد: كاسبٌ ومختارٌ أيضًا».

ثم قال قُدِّس سرُّه: «وفرقةُ الجبريّة قد ضلَّت تمامًا ولم يفهموا وجودَ الاختيار بدون الخلقِ، وشبَّهوا الإنسان بالحجر والحطب ظنًّا منهم أنّ الإنسانَ ليس عنده اختيارٌ... وهذا الموقفُ منهم يُعتبَر أن لا حاجةَ إلى أوامرِ اللهِ ونواهيه جلَّ جلالُه». «الإيمان والإسلام» الشيخ مولانا خالد النقشبندي (٦٤).

هلْ سَمِعْتَ قطُّ أيُّها الحَجَر قُمْ لا تَقُمْ مِن أجْهَلِ البَشَر
فكيْف ظَنُّ العالِمِ الحاذِق بِرَبِّ العرْشِ العليمِ الخالِق

«العقيدة المرضية» السيد عبد الرحيم المولوي (٧٠٨).

أو بعبارةٍ أخرى: نفيُ القدرةِ والإرادةِ عن العبدِ يلزم منه تعطيلٌ للتكاليف الشرعيّة وتسفيةٌ للخطابات الإلهيّة؛ إذِ العباد حينئذٍ مجبورون في جميعِ أفعالِهم الصادرةِ منهم اختيارًا واضطرارًا، ولا يَبقى التكليفُ مع نفيِ الاختيار.

ثمَّ يَلزم الجبريّةَ مع ذلك تكذيبُ الباريءِ تعالى في خبرِه؛ حيث قال: ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧]، و﴿ يَكْسِبُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢٩]، و﴿ يَعْقِلُونَ ﴾ [النحل: ١٢]، إلى غير ذلك، فإذ لم يكن لهم عملٌ ولا كسبٌ ـ على ما زعموا ـ كان خُلفًا وزورًا، ويتعالى اللهُ عن ذلك. وهذا إلزامٌ لا مَحيصَ لهم عنه. «مقدّماتُ المراشِد إلى علم العقائد» ابن خُمَير السَّبتي (١٨٠-١٨١).

بمنزلةِ حركاتِ الجمادات» بل لا وجودَ لشيءٍ أصلًا إلّا زعمًا «إذْ وجودُ العبدِ ذاتًا وصفةً» معدومٌ حقيقةً وما يُرى منه ظاهرًا: ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: ٣٩]».

بعد الإجابة عن الأوَّلَين أجاب عن الثالث بقوله:

وهؤلاء الصوفيّة أقسامٌ:

القسمُ الأول: مَن له الولايةُ الصغرى، ويَعتَريه الفناءُ والسُّكْرُ كالبرقِ ويزولُ بسرعةٍ؛ ففي الفناء يتكلَّم بهذه الكلماتِ، وإذا زال الفناءُ يعودُ إلى الصحْوِ، فلا يتكلَّمُ بتلك الكلمات.

القسمُ الثاني: مِثلُ الأوَّلِ، إلّا أنّ فناءَهُ يَدومُ ساعاتٍ بل أيّامًا.

الثالثُ: مِثلُ الأوَّل، إلّا أنّه مِن أوَّلِ زمانِ ولايتِه إلى مماتِه في الفناء والسُّكْرِ، وهمُ الصوفيّةُ الوجوديّةُ كما مرَّ.

وهذه الفِرَقُ الثلاثُ محِقُّون مُحِبُّون ومحبوبون لله تعالى، يَمتثِلون أوامرَه ويَنتهون عن مناهيهِ، بل لا يصدُرُ منهم خلافُ الأولى فضلًا عن المكروه والحرام، وينهمكون في لذائذِ الطاعاتِ ومحاسنِ العرفانِ، ويُؤَوَّلُ شطحاتُهم بما ذَكَرْناه سابقًا.

الرابعُ: مقلِّدوهم وأتباعُهُم، وهؤلاءِ إنِ ائتَمروا المأموراتِ وانتَهَوا عن المَنْهيّاتِ، وكسَبوا العقائدَ الإسلاميّةَ الصحيحةَ؛ فهم أيضًا مسلمون، وإلّا فهم غيرُ معذورين.

الخامس: مَن استولَتْ عليه الشياطينُ، ودسَّستْ عليه النفسُ الأمّارةُ، ويرتاضون بالرياضاتِ الشّاقّةِ، فيَرَون مِن عندِ أنفُسِهم أنوارًا هي في الحقيقةِ

ظلُماتٌ، ويستَشِمُّون روائحَ طيِّبةً هي في الحقيقةِ أنتَنُ من ريحِ نجاسةِ الكِلابِ، فتركبُهم أنفُسُهم الأمارةُ فيَضِلُّون ويُضِلُّون، كمُرْتاضي الهندِ وصوفيّةِ الأعاجمِ والإشراقيّةِ من الحكماءِ.

السادسُ: أتباعُ هؤلاءِ ومقلّدوهم.

السابعُ: مَن لا كشْفَ ولا تقليدَ ولا مَسلَك له أصلًا، بل غرضُهم الأصليُّ هدمُ مراسمِ الصفاتِ الإنسانيّةِ وتأسيسُ مراسمِ ـ الصفات ـ الشيطانيّةِ. وهذه الفِرَق الثلاثة كفَرةٌ ملعونون.

فعُلِم مما مرَّ أنّ الصوفيّةَ الكُمَّلَ ـ وهم الذين بلَغوا مرتبةَ الولايةِ الكبرى أو الولايةِ العُليا ـ لا يتكلّمون بتلك الكلِمات؛ لأنهم غالبًا في حالِ الصحوِ، وإنِ اعتراهم السُّكْرُ في بعضِ الأحيانِ لا يذهلون عن العقيدةِ الحقّةِ؛ لكمالِ قوَّتِـهم، فبقاؤهم باللهِ عارَضَ سُكرَهم، فيتماسَكون عن هذه العقائدِ وعن قولِ هذه الكلِماتِ، ولهذا قال المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه: بعض الصوفيّة، لا كلهم.

[إشكال قوي وجوابه]

ولَمّا أمكن أنْ يُعارَض هذا الدليلُ بأنْ يقال: كلَّما عَلِم أكثرُ الناس أنّ هذه التكاليف شاقّةٌ، فهو يدلُّ على كونِها شاقًّا، لكنَّ المقدَّمَ حقٌّ؛ إذِ الكفَرةُ أكثرُ في كلِّ عصرٍ من أربعةِ أمثالِ المسلمين، وهو يطعنون فيها بأنّها شاقّة، وكذا أغلبُ المسلمين المتخلِّقين بأخلاقِ الكفرةِ، وكذا بعضُ الكُسالَى من المسلمين، فكذا التالي حقٌّ، دَفَع ذلك بقولِه: «وعدمُ وجدانِ اليُسرِ» والخِفّةِ «في أداءِ الأحكامِ للبعضِ» ليس لعدمِ تحقُّقِ اليُسرِ في الواقعِ، بل إنما هو وهميٌّ محضٌ مبنيٌّ «على وجودِ» أمراضٍ باطنيّةٍ «وظلماتٍ نفسانيّةٍ وكُدوراتٍ طبيعيّةٍ ناشئةٍ

عن هوى النفسِ الأمّارةِ» إشارةٌ إلى تحقيقٍ لطيفٍ مفصَّلٍ في الكتُبِ، سِيَّما كُتُبِ الصوفيّةِ الصفيّةِ رضوانُ اللهِ عنهم أجمعين، ونذكرُه إجمالًا فنقول:

إنّ الإنسانَ مركَّبٌ من مجرَّداتٍ خمسةٍ: القلبِ والروحِ، والسِّرِّ والخفيِّ، والأخفى، ومن ماديّاتٍ خمسةٍ، هي النفسُ والعناصرُ الأربعةُ.

والمجرَّداتُ في ذواتِها خُيُورٌ محضةٌ وعلويّةٌ، محلُّها الأصليُّ عالمُ الأمرِ فوق العرشِ، ونورانيةٌ ليس من شأنها في ذواتِها الكفرُ والفسقُ والبُعدُ عن اللهِ، بل إنما تقتضي الإيمانَ والطاعةَ والقُربَ منه تعالى.

والماديّاتُ بعكسِ ذلك، فتسافلتِ المجرَّداتُ وتركَّبَتْ مع الماديّاتِ، فتكدَّرَتِ المجرَّداتُ بهذا التركيبِ[١] تكدُّرًا ما وتباعدتْ عن مقامِ القُدسِ.

وحصَلَتْ في البشرِ طبائعُ ـ أي: صفاتٌ ذاتيّةٌ ـ تقتضي الشرورَ، كصفةِ القتل والكفرِ، إلى غير ذلك.

فأرسل اللهُ الرُّسُلَ عليهمُ السلامُ وأمرَهم بأوامرَ ونهاهم عن مَناهٍ، فبلَّغوها الناسَ، وجَعَل اللهُ الإنسانَ جامعًا لبعضٍ ما في ذاتِه تعالى كالوجودِ والعلمِ، وإليه الإشارةُ بقولِه ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»[٢]، وجامعًا لِما في جميعِ العالَمين، ومن ثَمّة سُمِّيَ عالَمًا أصغرَ.

فالإنسانُ عالَمٌ وسيعٌ، أمَر اللهُ كُلًّا منهم بالجهادِ، وجَعَل الروحَ فيه سلطانَ

---

(١) والمراد بالتركيب هنا التعلُّقُ التجرُّديُّ؛ إذِ المجرَّد عن المادةِ لا جزءَ له حتى يتركَّبَ مع غيرِه، بل يتعلَّق بغيره تعلُّقًا تجرُّديًا.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، بابُ النهيِ عن ضربِ الوجهِ، برقم (٦٨٢١) (٨: ٣٢). وسيأتي الكلام ـ إن شاء الله ـ حول هذا الحديثِ الشريفِ بشأنِ ضميرِ «صورتِهِ» هل هو راجعٌ إلى اللهِ أو إلى آدمَ عليه السلام لقربِهِ منه، أو إلى خارجٍ دلَّ عليه موردُ الحديث؟

الجنودِ الإسلاميّةِ، والقلبَ وزيرَه الأعظمَ، والمجرَّداتِ الثلاثةَ الأخَرَ سائرَ وزرائِـه، وجعَل له جنودًا من الأرواحِ الكمَّلِ والأملاكِ؛ إذْ فـي كلِّ بشرٍ سِتُّ مئةِ مَلَكٍ: ثلاثُ مئةٍ بالليلِ، وثلاثُ مئةٍ بالنهارِ، كما ورد في الأحاديث، وهم المرادُ بالمعقِّباتِ في الآيةِ(١).

وجعَل النفسَ سلطانَ القوى الكفريّةِ، والشيطانَ وزيرَه، فيجاهدُ الروحُ النفسَ، فإنْ غلب الـروحُ الإنسانَ [بأن أطاعَ الروحَ والقلبَ] تعالتْ ماديّاتُه وقرُبتْ منه تعالى، وازداد مجرَّداتُه تعاليًا وقُرْبًا، وإنْ غلَبَ النفسُ [بأنْ أطاعها] تسافلتْ مجرَّداتُه غايةَ التسافُلِ، بل انقَلبتْ ماديّات ازدادتْ ماديّاتُه ظلماتٍ، فيحصلُ فيه ظلُماتٌ كثيرةٌ تصيرُ أسبابًا لأمراضٍ باطنيّةٍ، ومِصداقُ ذلك قولُه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ومثل قولِه: ﴿ كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴾ [المطففين: ١٤]، ومَنْ أراد تحقيقَ ذلك مفصَّلًا فعليه بمطالعةِ كُتُبِنا، سِيَّما رسالةٍ فسَّرنا فيها سورةَ التين.

فحاصلُ كلامه قُدِّس سِرُّه منعُ ملازمةِ شرطيّةِ دليلِ المعارضِ بسندِ أنّ عِلْمَ هؤلاء نشأ من هذه الأمراضِ الباطنيّةِ في بداهة أنّ هذا الدِّينَ في ذاتِه يُسرٌ، كما لا يَقدَحُ في بداهةِ حلاوةِ العسلِ إدراكُ الصفراويِّ مَرارتَه لمرَضِه الصفراء لا أنّها ناشئةٌ عن النفسِ المطمئنّةِ.

[بيان مراتب النفس بوجه دقيق]

تحقيقُ ذلك: أنّ النفْسَ في ذاتِها أمّارةٌ بالسوءِ كما مرَّ، وإنْ غلبَتِ الروحَ ـ والعياذُ باللهِ ـ ازداد أمرُها بالسوء، وإذا تزكَّتْ في أثرِ الجهادِ بحيث سدَّ

(١) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ ﴾ [الرعد: ١١].

تدسيساتِها في الجملة وحاصَرَها الروحُ وقواه، تصيرُ لوّامةً؛ لأنّها ربَّما تلومُ صاحبَها على فعلِ السيئاتِ لا مكرًا، كأنْ تُريدَ به إيقاعَ الشخصِ في الرياءِ أو العُجبِ مثلًا، كأنْ تأمرَ شخصًا بإيقاعِ صلاةِ الضحى في ملأٍ، وتلومَه على تركِها، وتقصدَ بذلك أنْ تَدخُلَه في الرياء؛ فإنّها حينئذٍ في أعظمِ درجاتِ الأمّارةِ بأمرِ حقيقةً؛ فإنّها لَمّا تُطالِعُ كمالَ صفاءِ الروحِ والقلبِ تَميلُ أنْ تصفوَ بالعباداتِ.

وإذا تزكَّتْ بحيث لم تَقصِدْ سيِّئةً أصلًا، بل طاوعتِ الشرعَ الشريفَ وحضرتْ بذاتِها لامتثالِ الأوامرِ والانتهاءِ عن المناهي، سُمِّيَتْ مُطمئنّةً؛ لاطمئنانِها وعدمِ شكِّها في حسنِ الشريعةِ وسهولتِها وسهولةِ إطاعتها.

وإن بَلغتْ بحيث كما ترضى قضاءَ اللهِ، كذلك كانتْ ترضى المُقضَى وجميعَ ما يصدرُ عليها من البليّات؛ سُمِّيتْ راضيةً.

وإذا بَلغ تزكيَتُها الغايةَ بأن كان الاطمئنانُ والرضاءُ خُلُقًا لها، ولم يُمكنْها ـ ولو تكلَّفتِ ـ الشكُّ وعدمُ الثباتِ والسَّخطِ، سُمِّيَتْ مرضيّةً؛ لأنّ اللهَ حينئذٍ يرضَى عنها كمالَ الرضاءِ.

فمراتبُ النفسِ خمسٌ، وتجري كلٌّ منها بالنسبة إلى الأصولِ والفروعِ؛ فنفْسُ الكافرِ المُعانِدِ الجازمِ بكفرِه أمّارةٌ بالنسبةِ إلى الكفرِ، ونفسُ الكافرِ المُتردِّدِ إنْ لامتْه على الكفرِ فلوّامةٌ، ولا يُتصوَّرُ في الكافرِ المراتبُ الثلاثةُ الأخيرةُ بالنظرِ إلى عقائدِه ولا بالنظرِ إلى الفروعِ.

ونفْسُ المؤمنِ ليستْ أمّارةً بالنظرِ إلى الإيمانِ، فإنْ كانتْ بحيثُ يشكُّ في بعضِ المسائلِ أوّلًا ثُمَّ يُذعِنُ بها، فنَفْسُه لوّامةٌ، وإنْ لم يبقَ له شكٌّ فنفْسُه مطمئنّةٌ بالنظرِ إلى الإيمانِ، فإنْ أحبَّتْ أصلَ وضْعِ اللهِ الشرعَ فراضِيةٌ، وإنْ أحبَّتْ نفسَ مسائلِ الدينِ وعَلِمتْ جميعَها حسنةً فمَرضِيّةٌ بالنظرِ إلى العقائدِ.

ونفسُ المؤمنِ الفاسقِ إذا فَعل المعصيةَ وأحبَّها ولم يَخطُرْ ببالِها بُغضُها، فنفْسُه أمارةٌ بالسوءِ بالنسبة إلى الفروعِ، وإنْ كان كارهًا لها فنفسُه لوّامةٌ وإنْ فَعلَها كسلًا أو بمقتضى الطبعِ مثلًا، وإنْ لم يفعلِ الكبائرَ أصلًا [ولو كان عدمُ الفعلِ بتكلُّفٍ وتصبُّرٍ] فنفْسُه مطمئنّةٌ بالنِّسبةِ إلى الفروعِ، وإنْ رَضِيَ بعملِه إيّاها، وكان عدمُ فعلِ المعاصي خُلُقًا له، فنفْسُه راضيةٌ وإنْ كان قد يهجسُ في خاطرِه سخْطُ العملِ لكسَلٍ مثلًا، وإنْ كان هذا الرضاءُ خُلُقًا له بحيثُ لم يهجُسْ في خاطرِه السخطُ أصلًا، فنفْسُه مرضيّةٌ، وهي لأخصِّ الخواصِّ.

فأشار قُدِّس سِرُّه إلى أنّ المطمئنّةَ لا ينشأ عنها قبيحٌ لا أصليٌّ ولا فرعيٌّ، فبالأَوْلى لا يَصدرُ عن الراضيةِ والمرضيّةِ، ولذا ترَكها وترَك اللَّوامةَ؛ لأنّها بيْن بيْن؛ إذْ رُبَّما يَنشأ عنها القبيحُ، ورُبَّما ينشأ عنها الحسَنُ. فللّه درُّه! حيث أشارَ بهذه العبارةِ الوجيزةِ إلى دقائقَ لا يطَّلِعُ عليها إلا الخواصُّ.

«المُنتصبةِ بمعاداتِ اللهِ سبحانه» الباء سببيّةٌ، يعني أنّ تلك الظلُماتِ إنما تنشأ عن الأمّارةِ بسببِ عداوتِها لله تعالى، والعياذُ باللهِ، لا بسببِ أنّ تلك في ذاتِها حقّةٌ حسَنةٌ.

[الاستدلال على أن النفس الأمّارة منشأ الرذائل]

وأشار قُدِّس سِرُّه إلى الاستدلال على ما ذكره بقولِه تعالى: قال اللهُ: ﴿كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]؛ فإنّه بمَسلَكِ الإيماءِ[1] يدلُّ

(١) الإيماء: من مسالكِ العلّةِ في القياسِ الأُصوليّ، هو اقترانُ الوصفِ بحكمٍ لو لم يكن هو أو نظيرُه لتعليلِ الحكمِ لَكان ذلك الاقترانُ بعيدًا، كذِكرِ الشارعِ في الحكمِ وصفًا لو لم يكن علّةً له لم يُفِد ذِكرُهُ، كالحديث: «لا يَحكمُ الحاكمُ بين اثنَين وهو غضبانُ»، رواه البخاريُّ برقم (٧١٥٨)، ومسلم برقم (٤٤٦٥). فتقييدُه المنعَ من الحكمِ بحالةِ الغضَبِ=

بحسبِ اللغةِ والعرفِ على أنّ الدِّينَ الذي يَدعوهم النبيُّ ﷺ في ذاتِه حسَنٌ سهلٌ، وإنما كَبُر وتعسَّر أو تعذَّرَ على المشركين لمَرضِ إشراكِهم وكفرِهم، ﴿وَإِنَّهَا﴾، أي: الصلاةَ ﴿لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]، يدلُّ على أنّ الصلاةَ في ذاتِها حسَنةٌ سهلةٌ، فإنْ كان الشخصُ خاشعًا خائفًا من اللهِ ازداد حُسْنُها وسهولتُها عنده، وإنْ لم يكن خاشعًا تصيرُ كبيرةً صعبةً عليه لمرضِه الباطنيِّ، وهو عدمُ خوفِه من اللهِ تعالى.

ولَمّا كان مظنّةَ أنْ يُقال: لا نُسلِّمُ أنّ مرضَ الباطنِ كمرضِ الظاهرِ في إدراكِ العُسْرِ به، وقياسُه عليه قياسُ غائبٍ على حاضرٍ، وهو من الوهميّاتِ؛ أشار إلى دفعِ ذلك بقولِه: «فكما أنّ مرضَ» العضوِ «الظاهرِ» كالحُمَّى «موجِبٌ لعُسْرِ أداءِ الأحكامِ، كذلك مرَضُ» الجزءِ «الباطنِ» كمَرضِ القلبِ «أيضًا مُوجِبٌ لذلك العُسْرِ» بَداهةً؛ فإنّ مَن راجَع وجدانَه عَلِم أنّه إذا أبغضَ شخصًا يَعسُرُ عليه امتثالُ أوامرِه ولو بمناولةِ ما هو في كمالِ سهولةٍ، كشَربةِ ماءٍ أو قلمٍ، ويكون حملُ هذا القلمِ عنده كحمْلِ جبلٍ عظيمٍ، بل أثقلَ.

فعُلِم أنّ كلَّ مَن هو عدوٌّ لشخصٍ يَثقُل إطاعةُ أوامرِه ولو في أتْفلَ [أسهل]، فيُضمُّ إليه [كُبرى] قولنا: الكفَرةُ أعداءُ اللهِ [صُغرى][1]، يَنتُج: الكفَرةُ يثقُل

= المشوّشِ للفكرِ يدلُّ على أنّه علّةٌ لها، وإلّا خَلا ذِكرُه عن الفائدةِ، وهو بعيدٌ. ولها أقسامٌ. يُنظر: «غايةُ الوصولِ شرحُ لبِّ الأصول» (١٢٠)، «الإحكام» للآمدي (٣: ٢٢٤)، «فواتح الرحموت» (٢: ٥٢٤)، «المدخل إلى أصول الإمام الشافعي» الشيخ الدكتور مرتضى الداغستاني (٢: ٤٩٧-٤٩٩).

(١) أي: هذه القضيةُ الكليّةُ: كلُّ مَن هو عدوٌّ لشخصٍ يَثقُل إطاعةُ أوامرِه، يُضمُّ إليها القضيةُ الصغرى: الكفَرةُ أعداءُ اللهِ، فيكون القياس هكذا: الكفَرةُ أعداءُ اللهِ، وكلُّ مَن هو عدوٌّ لشخصٍ يَثقُل إطاعةُ أوامرِه، ينتج: الكفَرةُ يَثقُل عليهم إطاعةُ أوامرِ اللهِ.

عليهم اتِّباعُ الشريعةِ ولو كانتْ أسهلَ؛ إذِ العداوةُ مرَضٌ باطنيٌّ، وهو أثقلُ من المرَضِ الظاهرِ، فليس ما نحن فيه قياسَ الغائبِ على الحاضرِ، بل تنظيرٌ للمُشاهَد بالْمُشاهدِ.

«وقد ورَد الشرعُ الشريفُ لإبطالِ رسومِ النفسِ الأمّارةِ ورفعِ هواجِسِها» كما ذكرْنا أنّ الشرعَ الشريفَ لتأسيسِ بُنيانِ جهادِ النفسِ المتمثِّلِ في رفعِ الغفلةِ ودوامِ الحضور، كما مرَّ.

[أنواع الخطرات]

ما يخطرُ بالبالِ سرعةً يُسمَّى هاجسًا، فإنْ بَقِيَ زمانًا يُسمَّى خاطرًا، فإنْ تَردَّدَ فيه يُسمَّى حديثَ نفسٍ، وإنْ ترجَّح عنده يُسمَّى هَمًّا، وإنْ جَزم به يُسمَّى عزمًا، والعزمُ في الخيرِ يُثابُ عليه، وفي الشرِّ يُعاقَبُ، وهَمُّ الخيرِ يُثابُ عليه، وهمُّ الشرِّ لا يُعاقَبُ عليه، ولا ثوابَ ولا عقابَ على الثلاثةِ الأوَلِ، وإنْ أوهَم كلامُ بعضِ الأصوليّين أنّه يُعاقبُ أو يُثابُ بحديثِ النفسِ إذا تكلَّم به أو فعلَه، كما قال السُّبْكيُّ رضي الله عنه:

مَراتِبُ النَّفْسِ خَمْسٌ هاجِسٌ ذَكَروا فَخاطِرٌ فَحَديثُ النَّفْسِ فاسْتَمِعا
يَليهِ هَمٌّ فعَزْمٌ كُلُّها رُفِعتْ سِوى الأخيرِ فَفِيهِ الإثْمُ قدْ وَقَعا

ويدلُّ له صريحُ الحديثِ. نعمْ يضرُّ حديثُ النفسِ في العقائدِ، وكذا هَمُّ نقائضِها؛ لأنّ الشكَّ فيها كفرٌ. فأشار قُدِّس سِرُّه بقولِه: «ورفعِ هواجِسِها» إلى مرتبةِ الراضيةِ والمرضيّةِ، كما ظَهر مما ذَكرْنا قبلُ.

«فهوى النفسِ ومتابعةُ الشريعةِ على طرَفَيْ نقيضٍ» أي: لا يُمكن جمعُهما ولا رفعُهما، فهما نقيضانِ، النقيضُ هنا مصدرٌ كالوَجين، وطرَفاه النقيضانِ،

يريد قُدِّس سِرُّه أنّ متابعةَ الشريعةِ من كلِّ وجهٍ - بأنْ لا يَبقَى للنفسِ هاجسُ سيّئةٍ أصلًا - إنما تتحقَّقُ بعد رفع هَوى النفسِ بالكليّةِ، فمتابعةُ الشريعةِ بالكُليّةِ تُساوي سلْبَ هوى النفسِ بالكليّةِ، وهو نقيضٌ لهوى النفسِ في الجملةِ.

وبهذا عُلِم أنّ النفسَ تصيرُ عدوّةً للشرعِ الشريفِ؛ لأنّه أسَّس بُنيانَ إبطالِ رسومِها، كما أنّها عدوّةٌ للروحِ وقواه؛ لأنه جاهدها بهم[١]. وعُلِم أيضًا أنّ أصلَ هوى النفسِ وعداوتَها دليلٌ لِـمِّيٌّ[٢] للعُسرِ.

وأشار إلى أنّ الثانيَ دليلٌ إنِّيٌّ للأوّل[٣]، [أي: للتصديقِ به] فقال: «فلا جرَم يكون وجودُ تلك العسرِ» بحسبِ مشاهدتِنا «دليلَ وجودِ هوى النفسِ» بحسبِ عِلْمنا لا دليلُ العسرِ بحسبِ الحقيقةِ.

والحاصل أنّ الخـواصَّ؛ [لإدراكِهم حقائقَ الأمـورِ ولِميّاتِها] يَستـدلُّون بالعداوةِ والهوى على تحقُّقِ العُسرِ خارجًا، والعوامَّ يعكسون الدليلَ.

«فيُقدَّرُ وجودُ الهوى بقَدْرِ العُسرِ» فمَن اشتدَّ عُسرُه جدًّا فهَوَى نفسِه أكثرُ جدًّا كالأمّارةِ، ومَن ضَعُفَ عُسْرُه فهَوى نفسِه قليلٌ كاللَّوامةِ، «فإذا انتفى الهوى كليّةً» وبَلغتْ متابعةُ الشريعةِ الغايةَ، وصارتِ النفسُ مرضيّةً بالنظر إلى الفروعِ «انتفى العسْرُ رأسًا» هذا بالنظر إلى الدليلِ اللِّميِّ والمطابِق لِما قبله، فإذا انتفى العُسرُ رأسًا بحسبِ مشاهدتِنا انتفى الهوى كليّةً بحسبِ عِلْمِنا.

---

(١) أي: لأنّ الروحَ جاهد النفسَ الأمّارةَ بالسوء بقواه.

(٢) أي: الاستدلالُ بالمؤثِّر - ولو عادةً - على الأثر يُسمَّى دليلًا لِميًّا، أي: الاستدلال بالسبب على الـمُسبَّب، كالاستدلال بأصلِ هوى النفسِ وعداوتِـها على العسر والثقل في تطبيق الشريعة، فيُسمَّى هذا النوع من الاستدلال دليلًا لِـميًّا.

(٣) أي: الاستدلال بالأثر على المؤثر يُسمَّى دليلًا إنِّيًّا، أي: الاستدلال بالمُسبَّب على السبب، كاستدلال بالدخان [الـمُسبَّب] في الليل على النار، السبب غير المرئيّ، والاستـدلالُ بالعسرِ [الأثرِ] على هوى النفسِ وعداوتِـها [السبب] يُسمَّى دليلًا إنِّيًّا.

فالظاهرُ أنّ في كلامِه احتباكًا؛ حيث تَرَكَ في الفقرةِ الأولى «فإذا انتفى العسْرُ رأسًا... إلخ»، وفي الثانية «فيُقدَّر العسرُ بقَدْرِ وجودِ الهوى»، فالأولى مع ما حُذِف معها تفريعٌ عن الدليلِ الإنيِّ، والثانيةُ مع ما حُذِف معها (تفريعٌ) عن اللِّميِّ على طريقِ اللفِّ والنشرِ المعكوسِ؛ راعى في المُفرَّعِ عنه الواقعَ وعِلْمَ الخواصِّ، وفي التفريعِ العوامَّ؛ لأنّهم أكثرُ الناسِ.

[ميزان الشرع وموازنة الأقوال والأفعال به]

فلمّا أتَمَّ جوابَ تشبُّثِ هؤلاءِ السفهاءِ بكلامِ الجبريّةِ أو الأشعريِّ، أشار إلى ردِّ تَشبُّثِهم بكلامِ بعضِ الصوفيّةِ المذكور فقال: «وأمّا كلامُ بعضِ الصوفيّةِ المذكورُ سابقًا في نفيِ الاختيارِ» رأسًا أو ضُعفَه «فاعلَمْ» في الجواب عنه «أنّ كلامَهم» أي: الصوفيّةِ مطلقًا «إنْ لم يُطابقْ لأحكامِ الشريعةِ» كما هو قولُ ذلك البعضِ «فلا اعتبارَ به أصلًا» فهو غلطٌ ساقطٌ في حدِّ ذاتِه «فكيف يَصلُح للحجّةِ» أي: للاحتجاج به على الغيرِ «والتقليدِ؟! وإنّما الصالحُ للحجّةِ والتقليدِ أقوالُ العلماءِ» من أهلِ السُّنّةِ «فما وافق أقوالَهم» أي: العلماءَ بالنصبِ مفعولُ وافقَ «مِن كلامِ الصوفيّةِ» بيانُ ما وافقَ أو بعضٍ منه «يُقبَلُ، وما خالفَهم لا يُقبلُ».

مرادُه قُدِّس سِرُّه أنّ أقوالَ علماءِ أهلِ السُّنّةِ مأخوذةٌ من الكتابِ والسُّنّةِ، ولا خطأ فيهما، فلا خطأ في المأخوذِ منهما أيضًا، وأقوالُ الصوفيّةِ إمّا مأخوذةٌ من هوى النفسِ فقط، فمردودٌ، أو من الكشفِ، والكشفُ يمكنُ أنْ يكونَ من اللهِ وحقًّا، أو أنْ يكونَ من النفسِ والشيطانِ، أو يكونَ معه سُكرٌ وغلبةُ حالٍ، وعلى هذَين يكونُ باطلًا، ولا عِلْمَ لنا بذلك، فتُوازَنُ أقوالُ الصوفيّةُ بأقوالِ العلماءِ؛ فما وافقها حقٌّ، وما خالفَها باطلٌ.

ولَمّا أمكن أنْ يُتوهَّمَ مما مرَّ كلٌّ يُمكنُ أنْ يُخالِفَ الشريعةَ، رفَع ذلك بقولِه: «على أنّا نقول: إنّ الصوفيّةَ المستقيمةَ الأحوالِ» وهم الذين أتَمُّوا مراتبَ الولايةِ الكبرى أو العليا، كما ذكرْنا سابقًا «لم يتجاوزوا الشريعةَ أصلًا؛ لا في الأحوالِ» الطارئةِ عليهم وسُكرٍ بَرْقيٍّ، كما ذَكرْنا «ولا في الأعمالِ، ولا في الأقوالِ، ولا في العلومِ والمعارفِ، وتعلمون أنّ بُغيةَ الخلافِ» أي: ابتغاءَ الخلافِ وطَلَبَه، [أي: قاصدي الخلاف] «مع الشريعة ناشئةٌ عن سُقمٍ في الحال وخللٍ فيه، ولو صَدَق الحالُ» أي: كان مطابقًا للواقعِ «ما خالَف الشريعةَ الحقّةَ»؛ إذْ مطابقتُها ميزانُ الصدقِ.

«وبالجملة، خلافُ الشريعةِ» أي: مخالفةُ الصوفيِّ للشريعةِ «دليلُ الزندقةِ» أي: الكفرِ الباطنيِّ وإنِ ادَّعى الصوفيُّ بحسبِ الظاهرِ الإيمانَ «وعلامةُ إلحادٍ في الدين» كما في الفِرَقِ الثلاثةِ الأخيرةِ من فِرَقِ الصوفيّةِ السبعةِ، كما ذكرْنا.

«غايةُ ما في الباب: أنّ الصوفيَّ لو تكلَّم بكلامٍ ناشئٍ عن كشفٍ» لكن في «غَلبةِ الحالِ وسُكْرِ الوقتِ» كما في الفِرَقِ الثلاثِ الأولى مما سبق «فهو معذورٌ» لا يُعاقِبُه اللهُ؛ لأنّ هذا السُّكْرَ كالجنونِ «وكشفُه غيرُ صحيحٍ وغيرُ صالحٍ للتقليد، بل ينبغي» أي: يليق «أنْ يُحمَلَ كلامُه» على محمَلٍ صحيحٍ «ويُصرَف عن ظاهرِه؛ فإنّ كلامَ السكارى يُحملُ ويُصرَفُ عنه.

هذا ما تيسَّرَ لي في هذا المقامِ بعونِ اللهِ سبحانه وحسنِ توفيقِه تعالى، والحمدُ للهِ، وسلامٌ على عبادِه الذين اصطفى».

الحمدُ للهِ عليَّ أنْ أفاض على قلبي دقائقَ لطيفةً، وشرَح صدري لحقائقَ شريفةٍ، بمَنِّهِ وفضْلِه تعالى، وببركةِ المصنِّفِ قُدِّس سِرُّه وكتابِه، وسمَّيتُه «الفضل الرحماني شرح رسالة الإمام الربّانيِّ قُدِّس سِرُّه».

اللهمَّ سبحانك لا عِلمَ لنا إلا ما علَّمْتَنا؛ إنّك أنت العليمُ الحكيمُ، ربَّنا تقبَّلْ منّا إنّك أنت السميعُ العليمُ، وتُبْ علينا؛ إنّك أنت التوّابُ الرحيمُ، وحصِّلْ آمالَنا وجمِّلْ أحوالَنا، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمدٍ وعلى جميعِ إخوانِه من النبيِّين والصدِّيقين والشهداءِ والصالحين، سيَّما آلِه وأصحابِه والعلماءِ والأولياءِ، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأنا العبدُ العاصي الجاهلُ القاصرُ محمد باقر.



[بحث حول تزكية النفس وموقعها من الشريعة]

فصَّل العلامةُ البالكي رحمه الله شِدّةَ تأثُّرِ المجرَّداتِ بالنفسِ الأمّارة بالسوء، وضرورةَ التزكيةِ، والفرْقَ بين طبقاتِ الناس في تأثُّرِ مجرَّداتِهم بماديّاتِهم، مبيِّنًا بمثالٍ محسوسٍ في تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ٩][1]، فيقول:

«لا بدَّ من تمهيدِ مثالٍ: هو أنّ كونَ العسلِ [مَثلًا] حلوًا من البديهياتِ، لكنَّ الناسَ فيه أربعُ طبقاتٍ: فمنهم مَن لم يذقْه أصلًا، ومنهم تميَّز صَفْراويًّا وذاقه مُرًّا ولم يذقْه حلوًا أصلًا، ومنهم مَن ذاقه في حال الصحة مِرارًا، ثم صار صفراويًّا فذاقه مرارًا مُرًّا، ومنهم مَن ذاقه في مدةِ عمره حلوًا؛ لأنّه لم يذقْه في حالِ الصفراوية أصلًا.

فالطبقةُ الرابعةُ لا يَهجس في خاطرِهم مرارتُه أصلًا؛ وذلك في أقويائهم، أو تَهجس في خاطرِهم على سبيل التجويزِ العقلي الذي لا يخلو عنه العلومُ العاديةُ القطعيةُ بعد الإحساس؛ وذلك في ضعفائهم.

والطبقةُ الأولى من المقلِّدين؛ فهو إنْ صدَّق القائلين له: إنّ العسلَ حلوٌ، فذاك ناجٍ من الكذبِ، وكذا إنِ استدلَّ بتناولِ العقلاء له وحبِّهم إيّاه، وإنْ صدَّق الصفراويِّين المُخبِرين بأنّه مُرٌّ، فهو كاذبٌ منكِرٌ للبديهيّات، ولا يُهان بتكذيبه شأنُ حلاوةِ العسلِ، ولا يصير به مُرًّا.

---

(١) «حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسيرِ البيضاوي» (٢: ٦٠٠).

وكذا حالُ الطبقةِ الثالثة، بل هم أسوءُ حالًا من الأولى؛ لأنّهم كذّبوا ما عاينُوه في بعضِ الأوقات، أي: في حالِ كونِهم صفراويّين أحيانًا.

وأما الطبقةُ الثانيةُ فهُم من حيث إنّهم ذاقُوه مُرًّا أبدًا معذورون في اعتقادِ كونِه مُرًّا، ومن [حيث] إنّ أكثرَ الناسِ من العقلاء وغيرهم يَحكمون بحلاوتِهِ، فيَجب عليهم أنْ يُصدّقوهم، فإنْ صدَّقوهم فلا يَقعون في الكذب وإنكارِ البديهيّ، ويُعذَرون في أنْ يخطرَ ببالهم على طريقِ الهاجسِ مَرارتُها، بشرطِ أنْ لا يُطِيعوا هذا الهاجسَ بل يردُّوه.

فإنْ أراد أحدُ الطبقةِ الأولى أنْ يَعلمَ حلاوتَه يقينًا، فعليهم أنْ يَذوقوه في حالِ الصحة، أو أراد أحدٌ من الطبقةِ الثانيةِ والثالثةِ أنْ يَعلمُوه يقينًا، فعليهم أنْ يَرجعوا إلى الطبيب ويُزِيلوا بالأدويةِ مرَضَ الصفراءِ، وإلّا لم يَستيقِنوا ذلك، وتَمنّي اليقينِ بدون ذلك [أي: بدون إزالةِ الصفراء] مُحالٌ.

إذا تمهَّد ذلك فنقول: لَمّا امتزجِ الروحُ المجرَّدُ الذي هو خيرٌ محضٌ بالنفسِ الأمّارة التي هي شرٌّ محضٌ، ومُبتلًى بجميعِ آفاتِ الهوَى من العُجبِ والرياءِ، والكبرِ والحسدِ، وحُبِّ الرئاسةِ والجاهِ والمالِ، والقربِ من الشيطان، والدنيا وزخارفِها، والبُعدِ من الله، والعُقبى ونِعَمِها؛ صار الناسُ بمنزلةِ الصفراويِّ الذي لم يجدْ ولم يذقْ حلاوةً أصلًا، ومن ثَمّة كان مسائلُ الشرعِ الأنورِ نظرياتٍ عنده، وإلّا فالشريعةُ المطهَّرةُ أصولُها المذكورةُ في أصولِ الدين، وفروعُها المذكورةُ في الفقهِ؛ كلُّها ضروريات كحلاوةِ العسل، بل أوْلى منها، ولا يَقدَح إنكارُ الناسِ لها، كما لا يَقدَح في حلاوةِ العسلِ إنكارُ الصفراويِّ لها.

فصار الناسُ بالنسبة إلى الشريعة طبقاتٍ أربعًا: فمَن لم يَتفكّر في محاسنِ الشريعة ودقائِقِها فهو كالطبقة الأولى، فإنْ قلّد المتفكّرين فيها فهو مؤمنٌ، وكذا إنِ استدلَّ بإيمانِ العقلاءِ بها.

ومَن تفكَّر في محاسنِ الشريعة ودقائقِها، وطاب روحُه، واطمأنّ روحُه وقلبُه لها، ولكن بقِيَ نفسُه على حالها ولم يُزِلْ أمراضَها، فتُدركُ نفسُه الشريعةَ مُرًّا ولا تَنقادُ بطبعِها لها، فهو كالطبقة الثانية.

فإن غلَب روحُه وقلبُه النفسَ بأنْ لم تَقدرْ على إظهارِ ما فيها من الكفرِ، فهو مؤمن معذورٌ في هواجسِ النفسِ إذا نَدِم عنها ولم يُطعْها، وهذا شأنُ أكثرِ علماءِ الظاهر من أهل السنة والجماعة. أو غلَبتِ النفسُ الروحَ والقلبَ فهو إما كافرٌ أو مبتدعٌ أو فاسقٌ.

ومَن تَفكَّر في محاسنِ الشريعةِ تارةً، وأخرى في مسائلِ الكفرِ أو الابتداعِ أو الفسقِ، فهو كالطبقة الثالثة.

ومَن قطَع عِرْقَ تدسيساتِ النفسِ وعالجَها، ودفَع بالكليّة أمراضَها، وتزكّى عن رذائِلها، وحلّاها بالأخلاق الفاضلةِ بأدويةِ السلوكِ والسيرِ عند شيخٍ كاملٍ باهرٍ ماهرٍ وَفْقَ دستوراتِ الشرعِ؛ فهو كالطبقةِ الرابعةِ.

فإمّا أنْ يَبقَى للنَّفسِ هواجسُ هو في مرتبةِ الطريقةِ ولم يبلُغْ مرتبةَ الحقيقة، وإلّا فهو في الحقيقة، وكان مؤمنًا كاملًا مستفادًا من الحديث الصحيح: «لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَواهُ تَبَعًا لِما جِئْتُ بِهِ»[1]، أي: لا يَهجَس في خاطرِه خلافُ الشرعِ علْمًا أو عملًا، ومِن ثَمّة قال العرفاء: إذا لم تُكذِّب باللسان فأنت مُمتثِلٌ للشرع، أو لم يخطرْ ببالك أنْ تُكذِّبَ فهو طريقةٌ إن كان بتكلُّفٍ، وحقيقةٌ إن كان من مقتضياتِ الطبع، أي: بغيرِ تكلُّفٍ، لكنْ هذا الحال بعد تزكيةِ النفسِ ووصولِها إلى المطمئنّة، بل راضية مرضيّة.

---

(١) «شرح السنة» للبغوي، باب ردّ البِدَع والأهواء (١: ٢١٣)، «نوادرُ الأُصول في أحاديثِ الرسول» للحكيم الترمذي، باب: الأصل الثامن والسبعون والمئتان (٤: ١٦٤).

فمن أراد أنْ يذوقَ حلاوةَ الشرعِ أصولًا وفروعًا، ولا يَبقى هاجسٌ، ويصير الشرعُ عنده ضروريًا، ويكونَ من المفلِحين الواصلِين الموصلِين؛ فعليه بتزكيةِ النفسِ كما ذُكر.

وهذا معنى قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩]، ومَن لم يُزكِّها بأنْ كان من الطبقاتِ الثلاثِ الأوَل، فيَبقى نفسُه على كفرِها، ولا تكونُ من المؤمنين وإنْ كان روحُه وقلبُه مؤمنًا، ويكون ناجيًا من خلودِ النيران، كما في بعضِ تلك الطبقات، لكن بعيدٌ عن مشاهدةِ تجلياتِ ذاته تعالى في الدنيا، ويمكن أن يدخل النيران، وبعضُهم كافرٌ أو مبتدعٌ، وإلى الطبقاتِ الثلاثةِ أشارَ بقوله: ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ١٠]، فالمرادُ بالخيبة خيبةُ العبدِ عن ساحةِ القُدسِ، سواء انضم إليها الكفرُ أو الابتداعُ أو الفسقُ، أو لا.

فعُلِم أن الشريعة ضروريةٌ وبديهيةٌ في ذاتها، وأنّ الطريقةَ والحقيقةَ عينُ الشريعةِ لا غيرُها، والله أعلم. جعلنا الله من الذين زكّوا أنفسَهم، وما ذلك على الله بعزيز».

[تأصيل طريق السير والعرفان]

ما سبَق شروطُ الولايةِ الحاصلةِ من تزكيةِ النفسِ، والآنَ نُلقِي الضوءَ على نُبذةٍ ماتعةٍ حول مراتب التزكيةِ التي هي مصدرُ الفضائل تأصيلًا لهذا الموضوع الحساس: فقال الشيخُ البيضاويُّ على قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١]: «أو يوم الميثاق»: ونقَلَ شيخ زاده[1] حديثًا على قولِ

---

(١) شيخ زاده: هو عبد الرحيم بنُ علي بنِ المؤيَّد الأماسي، المعروف بشيخ زاده، عالمٌ صوفيٌّ، ومن أحنافِ الدولة العثمانيّة، ومن مصنَّفاتِه: «حاشيةٌ على تفسير البيضاوي»، و«نظمُ الفرائد وجمعُ الفوائد» في أربعين مسألةً بين الماتُريديّة والأشاعرة، مات سنةَ (٩٤٤هـ). «هدية العارفين» (١: ٥٩٤)، «كشف الظنون» لحاجي خليفة (١٨١٥)، «الأعلام» (٣: ٣٤٧).

البيضاويّ[١]، ثم يقول: «والقاضي عبدُ الجبارِ[٢] طَعَن في هذه الروايةِ»[٣]، فردَّ العلّامةُ البالكيُّ رحمهم اللهُ طعْنَ القاضي عبد الجبارِ المعتزليّ عن الحديثِ، فيقول:

العقلُ الفاسدُ يَتخيَّلُ بمعونةِ النفسِ الأمّارةِ والشياطينِ مقدِّماتٍ واهيةً فاسدةً، فيَغترُّ بها ويَجعلُها حاكمةً بحيث لو خالَفها صريحُ القرآنِ والسنّةِ يؤوِّلُهما بتأويلاتٍ فاسدةٍ، وبالجملةِ هو مغرورٌ فيه أنّ كلَّ ما تخيَّله هو الصحيحُ، ومقابُلُه باطلٌ، فيَجعل اللهَ والنبيَّ مغلوبَين لعقْلِه الفاسدِ!

وأمّا العقلُ الصحيحُ الموفَّقُ فيَجعل مناطَ فكْرِه وتَخيُّلِه ظاهرَ الكتابِ والسُّنةِ، ويَجعلُ فكْرَه تابعًا لهما. وهذا الطريقُ هو الحقُّ؛ لأنّ العقلَ مشوبٌ بتغليطِ الوهْمِ والحسِّ، ومغلوبٌ للنفْسِ والشياطينِ، فميزانُ صحّةِ فكرِه هو القرآنُ والسُّنّةُ.

والحاصلُ أنّ عبد الجبّارِ من أولِي العقلِ الفاسدِ والطبقةِ الضالةِ، فيُنكِرُ الحديثَ لِما أبْداه له عقلُهُ السقيمُ. فاستَمِعْ لتحقيقِ الحقِّ، فنقول:

---

(١) هو الإمام ناصر الدين أبو الخير، عبدُ الله بنُ عمرَ بنِ محمدِ بنِ عليٍّ البيضاويُّ، وُلِد في بلدة «البيضاء» قرب شيراز في بلاد فارس، وإليها يُنتسَب، بَرَع في الفقه وأصوله، وفي التفسير، تولّى قضاءَ شيرازَ، وكان شديدًا في الحق، فعُزِل عن القضاء، فانتقل إلى مدينة تبريز مشتغلًا بالإفتاء والتدريسِ والتصنيف إلى أن وافاه الأجلُ فيها سنةَ (٦٨٥هـ). يُنظر: «طبقات الشافعية الكبرى» (٤: ٣٢٥)، و«طبقات الشافعية» للإسنوي (١: ٢٨٣).

(٢) القاضي عبد الجبار: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذانيُّ الأسد آباديُّ، والهمذاني نسبةٌ إلى (همذان) مدينةٌ بخراسان، وُلِد ما بين (٣٢٠-٣٢٥هـ)، شيخُ المعتزلة في عصرِه، استدعاه الصاحبُ بنُ عبّاد من وزارةِ دولة بني بويه، وولّاه القضاءَ، ومن مؤلَّفاتِه: «تثبيت دلائل النبوّة» و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»، تُوفِّيَ سنةَ (٤١٥هـ). تُنظَر: «شَذراتُ الذهب» (٣: ٢٠٢)، «الأعلام» للزركلي (٣: ٢٧٣).

(٣) «حاشيةُ العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي» نسخة شيخ زاده (٤: ٦٧٠).

البشرُ مركَّبٌ من مجرَّداتٍ خمسٍ، هي: القلبُ، والروحُ، والسرُّ، والخفيُّ، والأخفَى، وهي في ذاتِها خيرٌ محضٌ، وشأنُها الإيمانُ والعرفانُ والقربُ لله قبل التعلُّق بالماديّاتِ[١].

---

(١) أشار المؤلِّفُ رحمَه اللهُ إلى شدّةِ غموضِ الجانبِ الروحيّ في رسالةِ المقولات المسمَّى بمحمد أمينيّة (١٧-١٩)، بتحقيقنا، وذلك بعد ذِكرِ المذاهبِ من الحكماءِ والمتكلِّمين في الموجود الممكن وتقسيمِه، فيقول: «والحقُّ الذي ظهَر لي بعد سنين كثيرةٍ أنّ الإنسانَ مركَّبٌ من أمورٍ خمسةٍ ماديّةٍ وأمورٍ خمسةٍ مجرَّدةٍ.
الخمسةُ الأولى ظلمانيّاتٌ وسُفليّاتٌ ومِن عالَـمِ المشاهدةِ، هي العناصرُ والنفسُ الناطقةُ.
والثانيةُ نورانيّاتٌ وعُلويّاتٌ ومن عالَمِ الغيبِ والأمرِ، هي القلبُ والروحُ والسرُّ والخفيُّ والأخفى. وبذلك صَرَّح الصوفيّةُ وتابعوهم من المتكلِّمين والحكماءِ الإسلاميةِ، وهو الحقُّ...»، ثمَّ يُشير إلى صعوبةِ إدراك هذه المجرَّدات بقولِه: «ثمَّ إنّه لا ينضمُّ النفسُ الإنسانيّةُ إلى العناصرِ ما لم يكن له الخمسةُ الباقيةُ الداخلةُ فـي عالَـمِ الأمرِ.
فإذن نقولُ: إنّ الإنسانَ بل الجواهرَ الفردةَ بمنزلةِ ما ادَّعى الفلاسفةُ كونَه هيوليًّا، وكفرُهم ليس لمجرَّد لفظِ الهيولى، بل للصفةِ التي يُقدِّرونها لها، وهي الأزليّةُ المستلزمةُ لتعدُّدِ القُدَماء الناقضِ للتوحيد، ولا أزليَّ سوى ذاتِه وصفاته تعالى.
ونقول أيضًا: إنّ النفسَ الناطقةَ بمعنى الصورةِ النوعيّةِ الحقيقيّةِ.
وإنّ الروحَ ماهيةٌ للإنسان؛ لأنّه الآمرُ الناهي، المأمورُ المَنهيُّ، الواصلُ الفاضلُ، وهو حقيقةُ الإنسانِ.
وإنّ القلبَ هو منشأ الآثارِ؛ فهو الوجودُ بمعنى المبدأِ؛ إذ لولا القلبُ لم يحصل منه الأثرُ لا كليٌّ، وهو ظاهرٌ، ولا جزئيٌّ؛ لأنّ الحواسَّ الظاهرةَ والباطنةَ قُواهُ [أي: قوى الروحِ الحيوانيّ الموقوفِ وجودُه بوجود القلب] وما لم يكن ذو القُوَى لم يكن القُوَى؛ ولذا سَمَّوا سلطانَ القُوَى... وأمّا السرُّ والخفيُّ والأخفى فالظاهرُ من كلماتِ الصوفيّةِ أنّها غيرُ البواقي، ولكن مَن لم يكن له ولايةٌ وطولُ باعٍ لا يَعلم حقيقتَها، بل ولا حقيقةَ شيءٍ من المجرَّدات.
ولذا قال المرشِدُ المعلِّمُ الحقيقيُّ للمريدِ المتعلِّم الحقيقيِّ: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: بيّـن لهم أنّ الـروحَ من عالَمِ الأمـرِ، أي: مجرَّدٌ غيرُ قابلٍ للأبعادِ، وغيرُ حالٍ ولا محلٍّ، غيرُ موصوفٍ بصفاتِ المُشاهداتِ، غيرُ متعلّقٍ بالبدن لا من حيث الوجودُ [أي: وجودُه لم =

ومركَّبٌ من ماديّاتٍ خمسٍ، هي: النفسُ والعناصرُ الأربعةُ، وهي في ذاتِها شرٌّ محضٌ، وشأنُها الكفرُ والعصيانُ، ومُغطاةٌ بغطاءِ ظلماتِ النّكارةِ والبعدِ عن اللهِ.

والمجرَّداتُ بمزْجِها معها تباعدَتْ عن مبدَئها وحَصَل لها نكارةٌ وظلماتٌ، لكنْ لها في أوَّلِ زمانِ التركيبِ مَيْلٌ إلى مَبدَئِها، فإذا أَلِفَتِ الماديّاتِ زادَ بُعْدُها عن مَبدئِها ومَيلِها إلى عالَمِ الماديّاتِ والسفْلِ، بحيث لو أَخْرِجتْ عنها عادتْ إليها بطبْعِها، نظيرُ ذلك:

أنّك إذا أخذْتَ طيْرًا وجعلْتَه في شبَكةٍ، يكون أوَّلًا مائِلًا إلى الخروجِ عنها والوصولِ إلى محلِّها الأصليِّ، ثمَّ يأْلَفُ الشبكةَ ويَستأْنسُ مع البشرِ، بحيث لو أخرجْتَه عن الشبكةِ عاد إليها.

فلو كَفَر الشخْصُ ـ نعوذُ باللهِ ـ يَتوجَّهُ ماديّاتُه ومجرَّداتُه بجملَتِها إلى الدنيا وملذّاتِها، فتَزدادُ بُعْدًا ونَكارةً وظُلْمةً، وإذا آمَن انفكَّ القلبُ عن الأسارةِ ومالَ بجميعِ قُواه إلى مبدئِهِ، فيَعرِفُ اللهَ والشريعةَ ويَنغَسِلُ بأنوارِ الإيمانِ عن النَّكارةِ، وبوسيلتِهِ يتقلَّلُ نَكارةُ الماديّاتِ والمجرَّداتِ تقلُّلًا ما.

فإذا وفَّقَه اللهُ للطّاعاتِ بحيث صار ذا وِلايةٍ صُغرى يَصل قلبُه إلى ما فوقَ العرشِ[1]، فهو في جميعِ آناتِ وجودِهِ مع الله ومعَ الخلْق، لا يَشغَله أحدُهما عن الآخَر.

= يقف على وجودِ البدن]، ولا متعلّقٌ به تعلُّقًا كتعلُّقِ الجسمِ بالجسمِ أو بالعَرَض، أو العَرَضِ بالعرَضِ، بل متعلّقٌ به تعلُّقًا رابعًا ومقارنٌ له مقارنةً رابعةً، لا يعلمُها إلّا مَن تروَّح جسمُه بالرياضاتِ وسلوكِ الطريقِ الحقّ، وعَلِم سِرَّ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وبَلَغ مرتبةَ الشهودِ، فكان خوطِب بخطابِ النبيّ ﷺ: «الإحسانُ أن تَعبُدَ اللهَ كأنّكَ تَراهُ»، ولذا قال سيّدُنا معاذٌ الرازيُّ الصوفيُّ عليه السلامُ: مَن عرَف نفسَه فقَد عَرَف ربَّه».

(١) أي: الدائرة الأُولى والثانية الأمرية، كما ذَكَرها العلّامةُ البالكيُّ في رسالةِ «الدوائر» الآتية.

فإذا وَصَل إلى الدائرةِ الأقربيّة، [وهي ابتداءُ الولايةِ الكُبرَى[١]] انعكَسَتِ المجرَّداتُ الأربعُ الأخَرُ، [أعني الروحَ والسرَّ والخفيَّ والأخفَى] عن الأسارةِ ووصَلتْ إلى ما فوقَ العرشِ، وتَتزكّى النفسُ تزكيةً ما[٢].

فإذا وَصَل إلى الدائرةِ السادسةِ، [وهي آخرُ الولايةِ الكُبْرى] تزكَّتِ النفْسُ تزكيةً تامّةً، وتَصير مطمئنّةً راضيةً مرضيّةً، فيَحصل حينئذٍ شرْحُ الصدرِ، ويزدادُ قرْبُ النفْسِ من اللهِ أزيدَ من قُربِ المجرَّداتِ.

فإذا وَصَل إلى الدائرةِ السابعة، [وهي دائرةُ الولايةِ العلْيا] شَرَع عناصرُ النارِ والهواءِ والماءِ في التزكية، فإذا وَصَل إلى آخرِ الدائرةِ الثانيةِ عشرَ يَتمُّ تزكيتُها، فإذا وَصَل إلى التاسعةَ عشر يتزكّى عنصرُ الترابِ، فيصير جميعُ الماديّاتِ والمجرَّدات كشيءٍ واحدٍ صالحًا متوجِّهًا إلى اللهِ تعالى، فيتحقَّق حقيقةُ سِرِّ: «ألا وَإنّ في الجَسَدِ مُضْغةً، إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ»، كما أنّه إذا كفر يَفسُد جميعُها، كما قال ﷺ: «وَإذا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، ألا وَهِيَ القَلْبُ»[٣].

فعُلِم أنّ أصْلَ النَّكارةِ غِطاءٌ وشَيءٌ مُظلِمٌ، وأنّه كما أنّه إذا أحْرِق في بيْتٍ نجاسةٌ يَرتَفع أجسامٌ كثيفةٌ مُنتِنةٌ إلى السَّقفِ والجدرانِ يجب أنْ تُغسَل بالماءِ، وإذا أحْرِق في البيْتِ مِسْكٌ ارتَفَع أجسامٌ لطيفةٌ طيِّبُ الرائحةِ إلى الجدرانِ والسَّقفِ، كذلك النَّكارةُ والكفْرُ والفسْقُ يَحصُل منها أجسامٌ كثيفةٌ مظلمةٌ مُنتِنةٌ.

---

(١) أي: مجال الولاية الكبرى الدائرة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة، فابتداؤها الدائرةُ الثالثة، كما في رسالة «الدوائر العشرون» الآتية.

(٢) ما أصعَبَ تزكيةَ النفسِ! ففي ابتداءِ الولايةِ الكبرى لم تَتزكَّ تمامًا.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، بابُ من استبرأ لدينه، برقم (٥٢) (١: ٢٠)، ومسلم في «صحيحه»، بابُ أخذِ الحلالِ وتركِ الشُّبُهات، برقم (١٥٩٩) (٣: ١٢١٩).

وكذلك العرفانُ والإيمانُ والطاعةُ يَحصل منها أجسامٌ نورانيّةٌ لطيفةٌ طيّبُ الرائحةِ، وإليه الإشارةُ بآياتٍ، مثل قولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ومثلُ قولِهِ: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

ثمَّ الولايةُ الصغرَى ولايةُ الأولياء، والكبرَى ولايةُ الأنبياءِ، بمعنى أنّه لا يَصل إليها شخصٌ إلّا تحتَ قَدمِ النبيِّ، والولايةُ العلْيا ولايةُ الملأِ الأعلى والولايةُ الخاصةُ المحمديّةُ، بمعنى أنّه لا يَصلُها أحدٌ إلّا في ظلِّ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، ولا يَصل أحدٌ النبوّةَ إلّا بعد أنْ يَحصلَ له الولاياتُ الثلاثةُ، وهذا معنى قولِ حجّةِ الإسلامِ الغزاليِّ رضي الله عنه: «أوّلُ مقاماتِ النبوّةِ آخرُ مقاماتِ الولايةِ».

فيَحصُل للوليِّ شرْحُ الصدرِ مرَّتَيْن مرّةً في الدائرةِ السادسةِ، وأخرَى [وهي أتَمُّها] في الدائرةِ التاسعةَ عشرَ، ويَحصل للنبيِّ مرَّتين أخرَيين، وللرسول سِتُّ مرّاتٍ، ولأولي العزم ثمان مرّاتٍ.

إذا عُلِم ذلك نقول: غَسَل سيِّدُنا جبرئيلَ عليه السلام قلبَ سيِّدِنا رَسولِ اللهِ ﷺ من نَكارةِ الماديّاتِ ثلاثَ مرّاتٍ: مرّةً عند ولادتِهِ يحصل له الولايةُ الصغْرَى، ومرّةً في السنةِ التي أعادتْه حليمةُ السعديةُ رَضِيَ اللهُ عنها، فحَصَل له الولايةُ الكبرَى وانشَرَح صدرُه الشريفُ شرحًا لائقًا بتلك الولايةِ، ومرّةً أخرَى في السنةِ العاشرةِ من ولادتِه، فحصَل له الولايةُ العلْيا وانشَرَح صدرُه شرْحًا حَريًّا بها.

ثمَّ لَمّا جاءه سورةُ ﴿ٱقْرَأْ﴾، قال: ما أنا بقارئٍ ضَغَط جبريلُ، وقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئٍ ضَغَط أخرَى، ثمَّ قرأ ﷺ السورةَ، كما وَرَد في الحديثِ الصحيحِ، ففي الضغْطِ الأوّلِ ازداد شرْحُ صدرِه وكمَل ولاياتُه الثلاثُ غايةَ الكمالِ، وفي الضغْطِ الثاني حَصَل له شرْحُ صدرٍ حَرِيّ النبوّةِ، وفي الثالثِ

حَصَل ـ شرْحُ صدرٍ حَرِيٌّ بالرسالةِ، ثمَّ غُسِل قلبُه قُبيلَ ليلةِ المعراج، فيحصل له شرحُ صدرٍ حَرِيٌّ بمقامِ أولي العزميّة.

ولعلَّ سيِّدَنا موسى على نبيِّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ طَلب شرْحَ صدرٍ حريٍّ بأولي العزميّةِ؛ إذْ لَمّا جَعله اللهُ رسولًا بقوله: ﴿ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴾ [طه: ٢٤]، فَهِم وتحدَّس [من الحدس] أنّه لو لم يَبلغْ شرحَ صدرٍ أتمَّ يَضِيق صدرُه عن معاداةِ فرعونَ، فقال: ﴿ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴾ [طه: ٢٥].

فعُلِم أنّه كما يُغسَل النجاساتُ الظاهرةُ بالماءِ الظاهريِّ كذلك يُغسَل النكارةُ[1] والعصيانُ بالماءِ الباطنيِّ، هو أنوارُ بحارِ العرفانِ، فسيِّدُنا جبرئيلُ عليه السلامُ غَسَل الكثافاتِ الحاصلةَ من نحوِ الدمِ والبلغمِ بماءِ زمزمَ، ثم جاء بطَسْتٍ نورانيٍّ من ذهَبٍ نورانيٍّ مملوءٍ من الماءِ النورانيِّ [وهو ماءُ العلْمِ] أنْ يوضَعَ قلبُه الشريفُ فيه، فغَسَله عن النَّكارةِ.

فيا أسفا! إنّ ما ذُكِر ظواهرُ آياتٍ وأحاديثَ، وأجمَع عليه العرفاءُ، وأخبَروا عن آخرِهم برؤيةِ ذلك مكاشفةً، مع أنّ المبتدعةَ الضالةَ يعتمدون على أفكارِهم السقيمةِ! فنسألُ اللهَ أنْ يُثبِّتَ أقدامَنا على تلك العقائدِ الحقّةِ ويَحشُرَنا في زمرةِ أوليائِه على كلٍّ منهم السلامُ، وما ذلك على اللهِ بعزيزٍ[2].

---

(١) عطفُ العصيانِ على النكارةِ يدلُّ على المغايرةِ، فللمادّةِ والماديّاتِ ظلمةٌ في أصلِ خِلقتِها بالنسبة إلى لطافةِ المجرَّدات، فطهارةُ الانبياءِ عليهم السلام من هذه الظلمةِ الطبيعيّةِ ليست عيبًا. وفسَّرها العلّامةُ البالكيُّ في رسالةِ «الإدراكِ» بتحقيقنا (١٣)، بقوله: «ونكارةُ الإنسانِ، أي: ناآشناييباخدا» أي: عدمُ العرفانِ باللهِ.

(٢) حذَّر العلامة البالكي تحذيرَين؛ **الأوَّلُ**: التقليدُ الأعمَى وتأثُّرُ أهلِ العصرِ من المسلمِين بغيرِ المسلمِين، وذلك ما في «حاشيتِهِ المخطوطةِ على جمعِ الجوامعِ وشرحه» (١: ١٣٢)، فيقول: «حُكِيَ لي علَى الدرسِ أنّه كُتِب في بعضِ مجلّاتِ الكَفَرةِ أنّ طِفلَين كانا في مكانٍ خالٍ عن =

= الغيرِ، ووَضَعا من عند أنفسِهما لغاتٍ صارتِ الآن متداولةً، وتلقَّى هذا كلُّ أحدٍ بالقبولِ.
أقول: لو قال رجلٌ مسلمٌ وليٌّ عالمٌ ربانيٌّ: إنّي رأيتُ طِفلَين كذا، سفَّهوه وجهَّلوه وقالوا له: إن بلَغ هذانِ الطفلانِ مبلغَ التميزِ بحيث اقتدَرا على تحصيلِ وسائلِ المعاني ومُؤنِـه، فهما كانا عالِمَين بلُغةِ أبيهما، وإلّا فكلٌّ منهما يجبُ أن يكونَ ابنَ سَنةٍ؛ لأنّ العادةَ أنّ مَن تجاوز سَنةً يعلم في الجملة لغةَ أبوَيهِ، وحينئذٍ فلا يقبل عقلُ عاقلٍ أن يكونَ طفلانِ في عمرِ سَنةٍ في مكانٍ خالٍ ويحصّلان بنفسهما وسائلَ المعاش.
فإن قال هذا الوليُّ: إنّ اللهَ قادرٌ على أن يوكِّلَ بهما ملَكًا يُحصِّل لهما وسائلَ المعاش ويُربِّـيَهما، سفَّهوه أيضًا، وقالوا: إنّ هذا مِن أساطير الأولين! ليس ملَكًا، ولو كان فتربيةُ المَلَك لهما خلافُ العقلِ والعادةِ.
فإن قال: كان منهما أبوانِ أصمّانِ أبكمانِ ربّاهما وحصَّلا لهما وسائلَ المعاش، كذَّبوه أيضًا بأنّ هذا نادرٌ جدًّا، ولو فُرِض ذلك فلا يَقبل العقلُ السليمُ أن يعمِّرَ أصمّانِ أبكمانِ مكانًا خاليًا عن غيرهما يُحصِّلان جميعَ ما يحتاجون إليه.
فأهلُ العصر يعتقدون الكَفَرةَ بحيث لو قالوا شيئًا مخالفًا للعقلِ والنقلِ لأذعَنوا به تعبُّدًا من غيرِ تفكُّرِ سُقمِه وصحَّتِه، ويقولون: بَلغت عقولُهم مبلغًا لا يَبلُغهـا عقولُنـا، ولو سَمعوا آيةً، أو حديثًا، أو قولِ عالمٍ ربانيٍّ، أو وليٍّ؛ ذَكروا فيه شكوكًا وأوردوا عليه اعتراضاتٍ، ولو دافع أحدٌ جَهَّلوه وسفَّهوه، وقالوا له: إنّك على الدين القديم والضلال القويم، حتّى إنّ طفـلًا غير مميِّز منهم قال لأبويه: إني فعلتُ كذا وكذا، نشَره أبواه وقَبله أهلُ العصرِ كلُّهـم.
فوا أسفا! إنّ الأمرَ انعكس حيث كان الناسُ قبل تسلُّطِ الكَفَرةِ على المسلمين وجعلِهم عبادَهم وغلمانَهم أطاعوا الكتابَ والسنّةَ وأقوالَ الراسخين في العلم تعبُّدًا، ولـم يَحوموا حول ما يقوله الكفرةُ، والآنَ انعكس حالُهم. **وإنما أطنبنا هنا لنجعلَه أنموذجًا لأكثر ما يقولُه الكَفَرةُ**».
التحذيرُ الثاني: حول كلماتِ الأولياء الغامضة، ووصَّى أن لا يُطالِعَ كلامَهم مَن لا درايةَ له بمصطلحاتهم، أو أن يفوِّضَ وأن يَعلَم أنّ لها معانيَ صحيحةً لا يطَّلِعُ هو عليها، وذَكر مواقفَ طبقاتِ الناسِ حولها؛ وذلك في جوابِ سؤالٍ حول كلمات الشيخ ابن عربي رحمه الله في «**المجموعة الخامسة في مخطوطاتِه**» (٤٢)، وحاصلُ كلامِه هو: أنّه لا بدَّ من تأويلِ كلماتهم تأويلًا موافقًا للشريعة إن كان الصادر في حال اليقظة، وإن كان في حالِ الفناء والاستغراق ولـم يَقبلِ التأويلُ يُفوَّضُ إليهم، ولا يجوز العمل بمقتضاه، كما يقول:

بسم اللهِ الرحمنِ الرحيم

كلماتُ الأولياءِ قدَّس اللهُ أسرارَهم العليّةَ وشطحاتُهم ـ سيَّما أهلِ الطريقةِ الوجوديّةِ، كالشيخ =

= ابن عربي ـ إمّا محمولةٌ على مصطلحاتِهم، أو ناشئةٌ عن سُكرٍ وغلبةِ حالٍ بحيث يفنَون فيما هم فيه، ويمنعُهم هذا الفناءُ عن إدراكِ غيرِه، ولا ينبغي أن يُطالِعَ كلامَهُم إلّا مَن له باعٌ في الطريقةِ بحيث لا يَزِلُّ قدَمُه، والمطالِعون لكُتُبِهم افترقوا فِرَقًا:

الأولى: أشخاصٌ يَحملون كلماتِهم على ظاهرِها ويُقلِّدونَهم ـ أي: جَعلوه نِحلةً وطريقةً لهم ـ فيَضِلُّون ويُضلّون، بل كثيرًا ما يَكفُرون، كصوفيّةِ الأعاجم في هندستان القائلين بقِدَم وأزليّةِ الحقيقةِ المحمّديّة، وزعموا أنّهم أخذُوا هذا المذهبَ الباطلَ من الصوفيّةِ الوجوديّة، كسيِّدنا محيي الدِّين ابن العربي وعمرَ بنِ الفارضِ قُدِّس أسرارُهما، لكنَّهم بريئون من هذا، وإن كان ظاهرُ عباراتِهم يُوهِمُ هذا؛ فإنّ لهم اصطلاحاتٍ يُحمَل عباراتُهم عليها، فهم مُحقِّقون وموافِقون للشريعةِ الإسلاميّة، وعباراتُهم مؤوَّلةٌ، مثلًا كما أنّ للفظ الفاعلِ والمفعولِ والمبتدأ والخبر معانيَ نحويّةً إذا أطلقوها ـ أي: علماء النحو ـ يريدون هذه المعانيَ، لكن العربي غيرَ النحويِّ إذا سَمِع هذه الألفاظ حمَلَها على معانيها اللغويّة [مع البُعدِ الشاسع بين المعنَيَين وإن كان اللفظُ مشتركًا]، كذلك لألفاظ الصوفيّةِ الوجوديّة معانٍ اصطلاحيّةٌ؛ إذا حُمِل عليها كان صحيحًا، أو على ظاهرها كان باطلًا. «الألطاف الإلهيّة» (٢: ٢٦٣-٢٦٤).

والثانيةُ: كهؤلاء [أي: يأخذون الظاهرَ من كلماتهم] إلّا أنّهم لا يُقلِّدونهم بل يُكفِّرونهم ويُضلِّلون هؤلاءِ الصوفيّةَ المُحِقِّين، رضوانُ اللهِ عنهم أجمعين، وحَكَموا بوجوبِ قتلهم بل قَتَلوا كثيرًا منهم، وهم الظاهريُّون من العلماء.

والثالثةُ: مَن يَعلَم معنى كلماتِهم ويَفهَم معنى شطحاتِهم، أي: عَلِموا مرادَهم وأصابوا الحقَّ، وهم أقلُّ قليلٍ.

الرابعةُ: مَن يُحسِن الظنَّ بهم ويَعلَم أنّ لكلامِهم محاملَ حَقّةً [أي: تأويلًا صحيحًا] غايتُه أنّه لا يَعلَمها، وهم المنصفون.

الخامسةُ: كالثالثةِ إلّا أنّهم لا يُبيِّنون مراداتِهم؛ لأنّها من الغوامضِ لا يَنبغي أن يَطَّلِعَ عليها كلُّ أحدٍ، ويُراؤون الناسَ أنّهم لا يَعلمون مرادَهم، وهذا الطريقُ أسلمُ، ومِن ثَمّة سُئِل الإمامُ النُّودهيُّ رضي اللهُ عنه عن حالِ سيِّدِنا الشيخ محيي الدِّين بن العربيِّ وعمرَ بنِ الفارضِ رضي اللهُ عنهما، قال: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ﴾ [البقرة: ١٣٤]؛ إشارةً إلى أنّ التوقُّفَ أسلمُ».

وكذا في «الألطاف الإلهيّة» (٢: ٢٦٤)، ذكَر الموقف نفسَه للإمام النووي رضي الله عنه، فيقول بعد ذكر موقفِ المفوِّضين: «وإلى هذا أشار الإمام النوويّ قُدِّس سِرُّه ورحِمَه الرحمن، حيث سُئِل عنهم فقال: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ١٤١]».

[بحث حول الولاية الخاصة والعامة]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قولِه تَعالَى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]:

حقيقةُ العداوةِ هي الكفرُ، فضِدُّها ـ أعني الولايةَ ـ هي الإيمانُ، إلّا أنّ الإيمانَ مراتبُ[١]:

أوّلُها: أصلُ التصديقِ بجميعِ ما جاء النبيُّ ﷺ، إجمالًا في ما عَلِمه المُصدِّق إجمالًا، وتفصيلًا في ما عَلِمه تفصيلًا، وهذا مُنْجٍ من العذابِ الأبديِّ[٢] ولَو بلَغ ذنوبُه ما بلَغ.

ثانيها: هذا التصديقُ مع فعلِ بعضِ الواجباتِ وترْكِ بعضِ المعاصي، وترْكِ بعضِ الأولى وفعلِ بعضِ الثانيةِ[٣]، كما هو شأنُ غالبِ الناسِ الكثيرِ بل الأكثرِ.

ثالثها: هذا التصديقُ مع فعْلِ جميعِ الواجباتِ وترْكِ جميعِ الكبائرِ مع عدمِ الإصرارِ على الصغائرِ، كما هو شأنُ العدولِ، وهو نادرٌ في زمانِنا جِدًّا.

رابعها: هذا التصديقُ مع توجُّهِ الشخصِ بشراشرِه إليه تعالى، بحيث لا يَنسَى اللهَ أصلًا، بل هو ذاكرٌ له تعالى في يَقظتِه ومنامِه خلوةً وجلوةً[٤]، ولا

---

(١) «حاشيةُ العلامة محمد باقر البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي» (١: ٢١٧).

(٢) قيدُ الأبديِّ يدلُّ على أنّ مجرّد الإيمان بدون العمل مانعٌ من خلودِ صاحبِه في جهنَّمَ وليس مانعًا في دخولِه فيها.

(٣) أي: تركِ بعضِ الواجبات وفعلِ بعضِ المعاصي.

(٤) «خَلوةً» أي: في حالِ الانفراد بينه وبين ربِّه. و«جلوةً»، أي: في حالِ الاختلاط مع الناس.

يَعْبُرَ عليه آنٌ يَخلُو عن ذكْرِه تعالى وانْفتَح عينُ قلْبِه وسمْعِه وقُواه، فهو مع اللهِ دائمًا، وهذا هو المرادُ بقولِه تعالى في الحديث القدسيّ الربانيّ: «مَنْ عادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ» إلى أن قال: «فَإذا أحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ التِي يَبْطِشُ بِها، وَرِجْلَهُ التِي يَمْشِي بِها، وَإنْ سَألَنِي لَأعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعاذَنِي لَأعِيذَنَّهُ»[1].

وكذا التَّقوى أربعةُ مراتبِ المارّةُ، وإنْ جعَلَها المُصنِّف، [أي: الإمامُ البيضاويُّ] في أوائلِ تفسيرِ البقرة ثلاثةً، تاركًا للثانيةِ لإدراجِها في الثالثةِ بالإضافة.

إذا عَلِمْتَ ذلك فنقول: لا بُعْدَ بأنْ يُرادَ بالأولياء جميعُ المؤمنين بالأقسام الأربعةِ على أنْ يَكونَ قولُه: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، مطلقةً عامةً[2] لا دائمةً، أي: حاصلةً بالفعل للبعض بالنسبة للحشر، وأمّا بالنسبة لما بعد دخول الجنة لا شكَّ أنّ كُلًّا منهم يَدخُل الجنّةَ بالآخرة، فتتحقَّق تلك القضيةُ فيهم.

وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٣] الآيةَ، يُراد فيه جميعُ مراتبِ الإيمانِ الأربعةِ والتقْوى كذلك، وإنْ كان ولايةُ كلٍّ دون ولايةِ مَن فوقَه؛ فالبُشرَى[3] بالنظر إلى الفِرقةِ الأُولَى هي وعْدُ العفْوِ في الدنيا وتحقُّقِ

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» بابُ التواضع، برقم (٦٥٠٢) (٨: ١٠٥).

(٢) مصطلحٌ منطقيٌّ عبارةٌ عن قضيّةٍ حُكِم فيها بثبوتِ المسند للمسند إليه بالفعل، أي: واقعًا لا فرضًا، بلا إشارةٍ إلى دوامِ الثبوت، فهنا عدمُ الخوف والحزن واقعانِ للمؤمنين جميعًا حيث دخَلوا الجنةَ، لكن لبعضهم بالدوام من الموت إلى دخولِ الجنة، إلّا في بعضِ الحالات قبل الإذن بالشفاعة الكبرى، فهي مخصِّصةٌ لهذا العموم، ولبعضهم بعد الخوف والحزن في مواقفِ القيامة حسب المراتب المذكورة.

(٣) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [يونس: ٦٤].

العفوِ في الآخرة، وكذا بالنظرِ إلى الثانية، وأمّا بالنظرِ إلى الثالثةِ فما مرَّ مع زيادةِ الثوابِ في الدارَين، وبالنظر إلى الرابعةِ فحصولُ لذّةِ اللقاءِ الروحانيِّ في الدنيا ودوامُ لذّةِ اللّقاءِ الجسمانيّ في الآخرةِ.

ويحتمل أنْ يُرادَ بالبُشرَى الأخرويّةِ بالنظرِ إلى كلٍّ من الأربعِ اللّقاءُ الجسمانيُّ[1]، وإنْ تَفاوَت عددًا بالنسبة إليهم، حيث يَدوم للرابعة، ويكون كلَّ جمعةٍ أو كلَّ يومٍ مرّةً ـ مثلًا ـ لغيرِهم. واللهُ أعلَمُ بمرادِه، ونَطلبه أنْ يُوصلَنا إليه، ويُدِيمَ لقاءَه لنا في الدّارَين، وما ذلك على الله بعزيز.

ثمَّ قال على قولِه تَعالَى: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]: لعلَّ المرادَ نفْيُ الخوفِ والحزنِ في القيامة، أو نفيُ ضررِهما وآثارِهما[2]، أو هذا حكْمُ أخصِّ الأولياءِ الذين بلَغُوا لقاءَ الرضا بالقضاءِ ومقامِ الخشيةِ المطلقةِ، بحيث لا يَخشَون غيرَه تعالى.



(١) أي: النظرُ إلى وجهه الكريم بلا كيفٍ وجهةٍ.

(٢) إن كان المراد بنفيِ الخوف والحزنِ آثارَهما من الخزيِ فهو حكمٌ عامٌّ بالنسبة لجميعِ المؤمنين، وإن كان المرادُ أصلَ الخوف والحزن فهو حكمُ أخصِّ الأولياءِ، ولا يشمل جميعَ المؤمنين.

[بحث نفيس حول شرائط الولاية الخاصة]

ليس العلّامةُ البالكيُّ وحيدًا في ذِكْر الولايةَ الخاصّة والعامّة، بل ذَكَرها الأولياء، منهم الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّهُ في «مكتوباتِه» (٢: ٤٤٢)، فيقول: «وصورةُ الشريعةِ ـ أي: شريعةٌ بلا تسليم النفسِ الأمّارةِ ـ بشرطِ الاستقامةِ موجبةٌ للفلاحِ ومُستلزِمةٌ للنجاةِ الأخرويَّيْن، ومصحِّحةٌ لدخولِ الجنّة كما مرَّ، فإذا صحَّتْ صورةُ الشريعةِ فقد حصلَتِ الولايةُ العامّةُ، واللهُ وليُّ الذين آمنوا، وفي هذا الوقتْ صار السالكُ مستعدًّا لأنْ يَضعَ قدَمه في الطريقةِ وأنْ يَحظَى إلى الولايةِ الخاصّةِ».

ما هو شروطُ الولايةِ الخاصّة؟ فلْنستَمعْ إلى هذا التقريرِ النافعِ التالي.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، اللهمَّ صلِّ وسلِّمْ على سيِّدِنا محمدٍ وجميعِ إخوانِه من النبيِّين والشهداء، والصدِّيقين والعلماء العاملين، والأولياء الكاملين، وجميعِ عبادِ اللهِ الصالحين وآله وأصحابه، وأمَّتِه وأحبابه أجمعين.

أجمع العرفاءُ على كلٍّ منهم السلامُ على أنّه لا يَحصلُ العرفانُ والولايةُ، ولا يصلُ الشخصُ إلى اللهِ تعالى بل لا يقرُبُ منه؛ إلّا بكمالِ عشرِ خصالٍ،

---

(١) هذا الموضوع كتَبَه العلامةُ محمد باقر البالكي رحمه الله بحثًا مستقلًّا بعد الفهرست في الجزء الأوَّل من «حاشيته على تفسير البيضاويّ»، أنقُلُها هنا تمهيدًا لِلبحث عن الوليّ وأهلِ العرفان، مَن المقصودُ بأهلِ الله؟ ممن جاء ذِكرُهم في هذه الرسائل الآتية.

فمَن فُقِدَ فيه واحدةٌ منها وادَّعى الولايةَ فهو ضالٌ مبطلٌ، وظانٌّ شيئًا ليس فيه، وسوَّلتْ عليه الشياطينُ، ودسَّستْ عليه أمّارتُه بالسوء، فضَلَّ وأضَلَّ.

أولى تلك الخصالِ التوبةُ: بأنْ يَندَمَ عمّا فعَلَه من الذنبِ امتثالًا لأمرِ اللهِ، لا لخوفٍ من السلطان أو أهلِ الدنيا، ولا لخوفٍ من النارِ ولا لِتَوقُّعِ ثوابٍ، وأنْ يُقلِعَ عمّا هو فيه لذلك أيضًا، وأنْ يَعزِمَ على أنْ لا يعودَ إليه أصلًا لذلك أيضًا، وأنْ يَقضِيَ ما عليه من الواجبات الفائتةِ حسبَ ما يمكنه، وأنْ يستَحِلَّ عن البشر ممّا أخَذه من أموالهم بأنْ يؤدِّيَها إليهم أو يُبرئوه منها عن طِيبِ نفْسٍ، وأنْ يُحضِرَ نفسَه لهم من أنْ يُجْرُوا عليه ما تعرَّضَ بهم على عِرْضِهم، كالغِيبةِ والسِّبابِ أو يَعفوا عنه، وأنْ يُجرُوا عليه ما لهم من قصاصِ نفْسٍ أو طَرَفٍ أو حدِّ قذْفٍ، أو يَعفوا عنه بمالٍ أو مجانًا، وأنْ يؤدِّيَ ما عليه من كفّاراتِ يمينٍ أو ظِهارٍ أو قتلٍ، وما عيه من زكواتٍ أو نذورٍ، وأمّا تمكينُ الإمامِ من إجراءِ حدودِ الله عليه ـ كحدِّ الزنا والسَّرقةِ ـ فليس شرطًا في إتمامِ التوبةِ، وإنْ كان الأصحابُ ـ على كلٍّ منهم السلامُ ـ يطلُبون إقامتَها عليهم لكمالِ خشيَتِهم؛ وذلك لأنّ هذا إنما هو لانتظامِ العالَمِ، ومِن ثَمّة قال: «ادْرؤوا الحدود بالشبهات»[1]، وكان

---

(١) لم أعثر عليه بهذا اللفظ في الكتُب الحديثيّة حديثًا مرفوعًا، لكن جاء في «مصنَّفِ ابن أبي شيبة» برقم (٢٩٠٨٥) (٩: ٥٦٦)، أنّه قال عمر بن الخطّاب: لأن أعطّل الحدود بالشّبهات أحبّ إليّ من أن أقيمها في الشّبهات.

وفي «السنن الكبرى» للإمام البيهقي برقم (١٦٣٤٧) (٨: ٣١)، قال: وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدّثنا أبو الفضل: محمّد بن إبراهيم إملاءً، حدّثنا محمّد بن نعيم، حدّثنا أبو قدامة، حدّثنا عبد الرّحمن بن مهديّ، حدّثنا عبد الواحد بن زياد قال: لقيت زُفَرَ، فقلت له: صِرتم حديثًا في النّاس وضحكةً! قال: وما ذاك؟ قال: قلت: تقولون في الأشياء كلّها: «**ادرؤوا الحدود بالشّبهات**»، وجئتم إلى أعظم الحدود، فقلتم: تقام بالشّبهات، قال: وما ذاك؟ قلت: قال رسول الله ﷺ: «**لا يُقتَل مؤمن بكافر**»، فقلتم: يُقتل به، قال: فإنّي أشهدك السّاعة أنّي قد رجعت عنه.

يحبُّ أنْ لا يُقِرَّ أحدٌ بالزنا، حتّى كان يصْرِفُ وجهَهُ المبارَكَ عن المُقِرّ ثلاثًا، ثمَّ يقول: «أبِك جنونٌ؟».

ولو ثَبت الزنا بأربعةِ رجالٍ عدولٍ أو السرقةُ بعدلَين يجبُ عليه التمكينُ، وعلى الإمام الحدُّ. نعمْ مَن تاب وحَسُن توبتُه، ولم يُمكنْه قضاءُ ما فات من الصلواتِ والصوم لِضيقِ الوقتِ، أو لوجوبِ الاكتسابِ عليه لعَيالِه، أو نحْوِ مرَضٍ، ولم يمكنْه أداءُ ما عليه من الأموالِ والكفّارات لفقره، أو غيرِه من الأعذارِ الموجَّهةِ، وكان في قلْبِه الأداءُ والقضاءُ ما أمكنه؛ عسى الله أنْ يَغفرَ له ويؤدِّيَ من خزائنِ رحمته ما عليه من أموال الناسِ لهم يوم القيامةِ.

والأحسَنُ في توبةِ الزنا أنْ لا يُخبِرَ به أهلَ المَزنيِّ بها من زوجٍ أو غيرِه، مع إتمامِه شرائطَ التوبةِ؛ إذِ الإخبارُ يؤذِي أهلَها أكثرَ من إيذاءِ أصلِ الزنا. نعم إنْ ثَبَت ذلك وَجب عليه الاستحلالُ بما يُمكنُه. وأمّا ما لا جبرانَ له [كالمكْثِ في المسجد جُنُبًا، أو بَول على نحوِ جدارِه] فالأفضلُ أنْ يُجبرَ بما أمكنه، كالمكثِ فيه اعتكافًا وشراءِ شيءٍ له.

والإنابةُ [وهي التوجُّهُ إلى اللهِ تعالى والائتمارُ بالأوامرِ والانتهاء عن المناهي] أخصُّ وأعلى من التوبةِ؛ لصحّةِ التوبةِ مع العَودُ، فمَن تَرك صلاةً [مثلًا] ثُمَّ تاب عنها، ثُمَّ تَرك صلاةً أخرَى، لا ينقضُ توبتُهُ، وإنّما يأثَم بالترك ثانيًا، ويَصحُّ التوبةُ من ذنبٍ مع الإصرار على آخرَ، وأمّا الإنابةُ فلا تتحقَّقُ إلّا بأنْ لا يَعصِيَ اللهَ أصلًا.

الثانيةُ من العشرِ: الشكْرُ[١]: وهو فعلٌ يُنبئُ عن تعظيمِ اللهِ لسانًا أو جارحةً

---

(١) والشكرُ أخصُّ وأعلى من الإنابة؛ لصحّةِ الإنابةِ عند حالةِ الحفظِ من العصيان فقط، وأمّا الشكرُ فيتحقَّقُ في حالةِ الحفظِ عن العصيانِ وبالفعل المُنبِئ عن عظمةِ الله إلى أن يصيرَ بحيث يَصرِفُ جميعَ أعضائِه وقُواهُ ولطائفَه لِما خُلِقَت له، ويصير من القبيلِ الذي قال الله تعالى:=

أو قلبًا، إلى أنْ يصيرَ بحيث يَصرِفُ جميعَ أعضائِه وقُواهُ ولطائفه لِما خُلِقَتْ له، ويصير من القبيل الذي قال الله تعالى: ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٣].

الثالثة: الصبرُ، وحقيقتُه الثباتُ في جهادِ النفسِ ومقاتلةِ الشياطين، بحيث يطيع داعِيَ الشرعِ ويَعصِي داعيَ النفسِ والشيطان، فهو مقدَّمٌ على الإنابةِ كما هو ظاهرٌ، بل على جميعِ الخصال، فإنْ كان الثباتُ بتكلُّفٍ فهو تصبُّرٌ، والأجرُ فيه كثيرٌ؛ إذِ الأجرُ على قَدرِ المشقّةِ، أوْ لا بتكلُّفٍ بل صار عادةً وطبيعةً له فهو صبرٌ حقيقيٌّ، وهو كمالٌ محضٌ، وجزاؤُه الوصولُ إليه تعالى وعدمُ الغفلةِ عنه ولو لحظةً، وتَساوي اليقظةِ والمنامِ، والخلوةِ والجلوةِ، والصحةِ والمرضِ، والحياةِ والموتِ في دوامِ الحضور ورفعِ الخطرات.

ولا يصلُ إليه الشخصُ إلّا بعد فناء النفْسِ وصيرورتها راضيةً مرضيّةً، ومن ثَمّة سمّاه ﷺ ضياءً في قوله: «الصبرُ ضياءٌ»، ويصير الشخصُ بالصبر الحقيقيِّ مؤمنًا كاملًا مشارًا إليه بالحديث الصحيح: «لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَواهُ تَبَعًا لِما جِئْتُ بِهِ»(١).

الرابعةُ: التفكُّرُ في مظاهرِ ذاتِ اللهِ وصفاتِه، وهي عالَمُ المشاهدةِ أوَّلًا، ثمَّ عالَمُ الأمرِ للكاملِ، وله مراتبُ لا مجالَ لتفصيلها.

الخامسةُ: الورعُ، وهو الأخذُ بالعزائمِ، وعدمُ الاسترسال مع الرُّخَصِ، والأخذُ بالنوافلِ ودقائقِ الشرعِ، وترْكُ المكروهاتِ بل المباحِ، واعتيادُ النوافلِ، ولا يكتفي بالواجباتِ فقط وترِكِ المحرَّماتِ، وأنْ يدَعَ ما يُريبُه إلى ما لا يُريبُه.

لكن مِن العرفاء مَن يكتفي بالعباداتِ الباطنةِ من سلوكِ طُرُقِ الحضورِ

= ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٣].

(١) «شرح السنة» أبو محمد الحسين البغوي، باب ردّ البِدَع والأهواء، برقم (١٠٥) (١: ٢١٣).

والمشاهدةِ، وعلى ذلك أغلبُ السادةِ النقشبنديةِ ـ على كلٍّ منهم السلامُ ـ ومنهم مَن يَضُمُّ إلى ذلك العباداتِ الظاهرةِ، وعليه السادةُ القادريّةُ ـ على كلٍّ منهم السلامُ ـ، فكلٌّ ميسَّرٌ لِما خُلِق له، وموهوبٌ له ما يليق به، فلا يلومنَّ أحدٌ منهم أحدًا منهم[1].

وهذا [أي: الورعُ] قد يكون بتكلُّفٍ في أوَّلِ الأمرِ، ويُسمَّى تورُّعًا، وقد لا، وهو الورعُ الحقيقيُّ.

السادسةُ: التوكُّلُ، وحقيقتُه رؤيةُ كلِّ شيءٍ من اللهِ تعالى وعلْمُه بأنّه لا يَجري عليه شيءٌ إلّا به تعالى، فلا يَضرُّه شيءٌ ولا ينفعُه شيءٌ إلّا بإقدارِ اللهِ تعالى.

السابعةُ: الزهدُ، وحقيقتُه ترْكُ علاقةِ قلْبِه بالدنيا وزخارفها، ويَرَى أنّ كلَّ مالِه مشتركًا بينه وبين الناس، ولا يَحزَن بفواتِه ولا يفرَح بوجودِه، ويريد بالدنيا مجرَّدَ كونها سببًا لوصولها إليه تعالى ونفقةً له ولعياله؛ لئلّا يقَعا في الذَّنبِ.

ولكلٍّ من التوكُّلِ والزهدِ مراتبُ:

الأولى: أنْ يَعلَمَ أنّ كلَّ شيءٍ من اللهِ تعالى لكن يَغفُل عن ذلك، ولكن إذا تذكَّر صدَّق به، ويَتحرَّى الأسبابَ، ويكتسب الدنيا بطريقٍ مشروعٍ، مع اعتقادِه أنّها من عند اللهِ وأنّ العالَمَ شريكُه في مالِه، لكن يُدافعُ عن مالِه لحاجتِه وحاجةِ عيالِه أو أضيافِه إليه مع عدمِ محبَّتِه له.

الثانيةُ: دوامُ التصديقِ بأنّ المؤثِّرَ هو اللهُ، ولا يَغفُلُ عنه إذا رأى الأسبابَ، فيستعينُ مع أنّ في قلْبِه أنّ المعينَ هو اللهُ، ويكتسب الدنيا كذلك لكن لا يدافع.

الثالثةُ: أنْ لا يَتحرَّى الأسبابَ أصلًا ولا يكتسب الدنيا أصلًا، وهي إنّما

---

(١) أي: لا يَلومنَّ أحدٌ من السادةِ النقشبندية أحدًا من السادةِ القادريّةِ، وكذا العكسُ.

تصحُ لِمَن لا عيالَ له ولا جاهَ له، وكان مجرَّدًا واثقًا بنفسِه، وتحرُم على غيره. فمَن كان من أهلِ مرتبةٍ يَحرم عليه غيرُها.

الثامنةُ: القناعةُ، وهي الاكتفاءُ في أموالِ الدنيا بما يحتاج إليه ليومِه وليلتِه هو وعيالُه وأضيافُه، وإنِ اعتِيدَ جمعُ لوازمِ السنةِ أوِ الفصلِ فلا بأسَ بجمعِها وفَوقَ حاجتِه، ويُشتَرط أنْ لا يُتعِبَ نفسَه في الجمعِ بحيث يَشغَلُه عن القربِ منه تعالى، إلّا أنْ يَخافَ على نفسه أو خوفه من الوقوعِ في الذنبِ لو لم يجمعْ.

التاسعةُ: تسليمُ نفسِه له تعالى في مجامع أمورِه.

العاشرةُ: الرضا بجميعِ ما يَجري عليه، وعدم اعتراضِه على قضاء اللهِ تعالى مع كراهتِه مَقضيًا؛ لكُرْهِه تعالى، كالكفرِ والفسقِ، فيقول: إنّي غيرُ راضٍ بأصلِ الكفرِ والفسقِ وأعتَرض عليهما، لكنْ لو قضاهما اللهُ كان أصلُ قضائِه مَرْضيًا لي، ولا أسخطُ أصلَ قضائِه[1].

وأمّا الشكوى عند اللهِ من بعضِ مكروهاتِ البشرِ [كموتِ الولدِ والبلاءِ] فلا تُنافي أصلَ الرضاءِ وإنّما تُنافي كمالَه، وقد أشرْتُ إلى ما ذُكِر برباعيٍّ فقلتُ:

تُبْ كَلْ تَــورَّعْ وازهَدَنَّ واصْبِرَنْ سَلِّمْ تَفكَّرْ وارْضَ واقْنَعْ واشْكُرَنْ
لسـاحةِ القُدْسِ وقُـربِ الصَّمدِ تَـصِـرْ وَلـيًّـا لِـلإلـهِ الأحَـدِ

نسألُ اللهَ تعالى أنْ يُقرِّبَنا منه حقَّ التقريبِ، ويوصِلَنا إليهِ حقَّ الإيصالِ،

---

(١) قال السيد عبد الرحيم المولوي في «العقيدة المرضية» (٦٩٣):

قلنـا كلُّ شَيءٍ مِن حيثُ الإيجاد
خيـرٌ صـادرٌ مِـن ربِّ العِبـاد
نَرضَـى بالقَضـاء وبمـا يُقضَـى
بِـذاتِ الشَّـرِّ المَقضِـيِّ لا نَرضَى

وما ذلك على اللهِ بعزيزٍ، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّدٍ، وعلى جميعِ إخوانِه من النبيِّين والصِّديقين والشهداءِ والصالحين، وآلِه وأصحابِه، وأمَّتِه وأحبابِه، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين[١].

---

(١) كَتَب المؤلِّفُ اسمَه الشريفَ في آخرِ هذا التقريرِ القيِّم بلفظِ (باقر).
والملفت للنظر هو أنّ المؤلِّف رحمه اللهُ ذَكَر كثيرًا بحثَ تزكيةِ النفسِ وتصفيةِ المجرَّدات من القلبِ والروح؛ لأنّ تحقيقَ الشروط السابقة التي ربطَت بها الولايةُ لا تتحقَّق إلّا بعد تزكية النفسِ وتصفيةِ المجرَّداتِ الخمس، وهنا أنقُل تقريرًا جميلًا حول استعداد الإنسان للتحوُّل إلى الذاكر الحقيقيِّ من خلال إصلاح القلبِ والنفس؛ ليتبيَّنَ لنا مقامُ الأولياء وعلوُّ منزلتِهم، وأنّهم في الثريا ونحن في الثرى، وذلك في «المجموعة الأولى من مخطوطاتِه» (٩-١٠)، فيقول:
«فائدةٌ: اشتَهر عند أهلِ العرفانِ والصوفيّةِ أنّ عِدّةَ أنفاسِ كلِّ بشرٍ في مجموعِ اليوم والليلةِ ثمانون ألفَ أنفاسٍ، ويُسمُّون بلوغَ الشخصِ حدًّا يَمرُّ في كلِّ نَفَسٍ من أنفاسِه لفظُ «الله» على قلبِه بحيث لا يَغفُلَ عن ذِكرِ اللهِ في نفَسٍ من أنفاسِ عُمرِه يقظةً ولا منامًا، ويكون ذِكرُه بقلبه ثمانين ألفًا، يُسمُّون هذا المقامَ رعايةَ الأنفاسِ و (ثاس أنفاس)، أي: مراقبةُ الأنفاس عن الغفلة.
ثمَّ إذا استَحكم ذلك فيه وصار ملَكةً له سَرى الذكرُ إلى جميعِ ذرّاتِ وجودِه، فيَجري في جميعِ ذرّاتِ وجودِه في كلِّ نفَسٍ لفظُ «الله» مرّةً واحدةً، ويُسمَّى سلطانَ الأذكار.
ثمَّ يَرتقِي من الذِّكرِ إلى المذكورِ جلَّ جلالُه، فيُشاهِدُ اللهَ تعالى بجميعِ ذرّاتِ وجودِه مشاهدةً علميّةً في كلِّ نفَسٍ من أنفاسِ عُمرِه مرّةً واحدةً [إشارةٌ إلى شطرِ حديثِ الإحسان: «فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»].
ثمَّ يترقَّى فيشاهدُه تعالى بجميعِ ذرّاتِ وجودِه مشاهدةً عينيّةً [أي: شهوديّةً] إشارةٌ إلى الشطرِ الآخر من الحديثِ: «الإحسان أن تعبد اللهَ كأنّك تراه»، فحقيقةُ العبادةِ هذا الحضورُ، كما سيأتي.
وكلٌّ من تلك المراتبِ إمّا ظليٌّ ولا يَطَّلِعُ عليه الذاكرُ؛ لأنّ في إخفائِه عنه مصلحةً، ككونه مدرِّسًا لعلوم الشريعة حتى لا يَستغرقَ في الذكر ويَترك نشرَ العلم، ويُسمَّى وليًّا ظِليًّا، لكن ينفَتحُ قواه قبلَ موته بمدّةٍ.
أو أصيليٌّ ويَطَّلِع عليه الذاكرُ، ويُسمَّى وليًّا أصيليًّا، والغالبُ في مِثلِ هؤلاءِ مَن يُريد اللهُ أن يَجعلَه مرشدًا ظاهرًا للناسِ.
هذا ما أخذتُ منهم عليهمُ السلامُ تقليدًا، ولم أتفكّر في حقيقةِ الأمرِ، والآنَ شَرَح اللهُ صَدري أن أرتَقِي من حضيضِ التقليدِ إلى أوجِ علمِ اليقين بل عينِ اليقين، فعَلِمنا أنّ ما =

....

= ذَكروهُ من كونِ أنفاسِ اليومِ والليلةِ ثمانين ألفًا حتَّى يكونَ الذكرُ موافقًا لها إنّما هو فيمَن أبطأ في الأنفاسِ والذكرِ إبطاءً ما.

وأمّا مَن صَرف اختيارَه في إسراعِها، فيزيد أنفاسُهُ على تسعين ألفًا، وأمّا مَن خلّى الأنفاسَ وطِباعَها بأن جرَت على مقتضَى الطبعِ، فيكونُ عِدّةُ أنفاسِ اليومِ والليلةِ ستّةَ آلافٍ وثمانين ألفًا ورُبعَ مئةِ نفَسٍ ـ أي: خمسة وعشرين نفَسًا ـ؛ لأنّه يَتحرَّك النَفَسُ بمقتضَى طبعِهِ في كلّ ثانيةٍ مرّةً، فيحصُل من ضربِ ستين ثانيةً في سِتين دقيقةً في أربعةٍ وعشرين ساعةً هذا المِقدارُ.

ثمَّ نقول: قد جَرَت عادةُ اللهِ تعالى على أن جَعَل لكلِّ أمرٍ مَغيبٍ مَثَلًا ظاهرًا لا يمكن أحدًا إنكارُهُ؛ حتَّى يَقطعَ عُذرَ المُنكِرِ، ويقول له في القيامة: لِـمَ أنكرتَ هذا المَغيبَ عندك مع أنّ المشاهِدين أخبروك به ومثَّلوا لك بهذا المِثال المحسوس؟!

فيقول: إنِّي خلَقتُ الساعةَ المصنوعةَ المعروفةَ على يدِ البشرِ من حيث لا يدري، وجَعلتُ فيها قوّةً مُـحرّكةً تَجرِي فـي كـلّ نفَسٍ صوتًا، ويُسمَّى في عُرفِ الناس ثانيةً، لكن إذا ضَعُفَت [بأنِ اعتراها أو بعضَ أجزائِها كَدِرةٌ، أو كَثافـةٌ، أو شَعـرٌ مثلًا] أبطأَت حركتُـها، بل ربَّما لم تتحرَّك، أو انكسرت لم تتحرَّك، وكذا إذا لـم يُجعَل فيها المِفتاحُ في الوقت.

فكذلك جَعلتُ في بدَنِ الإنسانِ قوّةً محرّكةً تحرّك لسان قلبه في كلِّ ثانيةٍ بذِكرِ اللهِ، لكن إذا ضَعُفت تلك المحرّكةُ بالذنوبِ أو النكارةِ، أو لم يُستعمَل فيها مِفتاحُ الصدقِ والتوجُّهِ إلى جانب القُدس [أي: الإخلاص] لم تتحرَّك أو أبطأت، وإذا أهلكها بالكفر ـ نعوذ باللهِ ـ انكسَرت.

وإذا قوّاها بالعبادةِ الظاهرةِ والباطنةِ، وأزال عنها بيدِ الصدقِ ومِروحةِ التوجُّه إلى جانبِ القدس حُجُبَ الذنوبِ والنكارةِ والغفلةِ، واستَعمَل فيها مِفتاحَ الإخلاصِ؛ جرَت على مقتضَى طبعِها الأصليّ، فيَجرِي في كلِّ ثانيةٍ لفظُ «الله» مرّةً، ثُمَّ يترقَّى كما ذُكِر.

فعُلِم من ذلك أنّ مُقتضَى طبعِ البشرِ في حدِّ ذاتِه مستعدٌّ من أن لا يَغفُلَ في كلِّ لحظةٍ من لحظاتِ عُمرِه وكلِّ نفَسٍ من أنفَاسِه عن ذِكرِ اللهِ تعالى، وأقلُّه إمرارُ لفظِ «الله» في كلِّ ثانيةٍ على قلبِه، كما هو صريحُ قولِه تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ **إذ حقيقةُ العبادةِ هي ذِكرُ اللهِ تعالى، وأمثالُ الصلاةِ والصومِ وغيرِهما من العباداتِ الواجبةِ والمندوبةِ مقوّياتٌ وعناوينُ وعلاماتٌ له، يَجبُ أن لا يُترَكَ الواجبُ [أي: الذكرُ] منها؛ ومِن ثَمّةَ قال تعالى:** ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

لكنَّ البشرَ إمّا أضعَف طبعَهُ أو أعدَمَهُ بالمعصيةِ أو الكفر، كما أنّ مقتضَى الشجرِ النماءُ الطبيعيُّ، لكن لو لم يُسقَ بالماءِ أو اعتراه آفةٌ خرَج عن مقتضَى طبعِه، كذلك الإنسان خَرج =

بحث تمهيديّ حول التفكّر نوعًا ومجالًا(١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّدٍ، وعلى جميعِ إخوانِهِ مِن النبيِّينَ والصِّدِّيقين والشُّهداءِ والصّالحين.

= عن مقتضَى طبعِه الذاكر بالمعصية أو الكفر.
فنسألُ اللهَ تعالى أن يُدِيمَ مَحبَّتَنا لأوليائِهِ عليهِمُ السلامُ، ويَجعلَنا من خُلَّصِ أتباعِهم، وكما جعَلَنا من الـمُصدِّقِين بجميعِ المراتبِ التي غُيِّبت عنّا وأخبروا بها بحيث لو انكَشَفَ الغِطا لَـما ازدَدتُ يقينًا.
نسألُه أن يَرفعَ الغَطاءَ عنّا، ويُزيلَ حُجُبَ السترِ بيننا وبينه حتَّى نكونَ من أهلِ عينِ اليقينِ، وما ذلك علـى الله بعزيـز، وصلَّى اللهُ على خيرِ الورَى محمَّدٍ وآله وأتباعِه، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين».

(١) كتَب العلامة البالكي موضوعًا ماتعًا في جوابِ سؤالٍ حول عبارةِ الشيخ البقاعي قُدِّس سِرُّه في تفسير آيةٍ، وذلك في «المجموعة الرابعة من مخطوطاته» (٤-٥)، ننقُلُ هنا بعضَها مما يتعلَّق بالتفكُّر توطئةً لبحث التفكُّر ومراتبها، ونشير إلى ما قاله المتكلِّمون؛ ليتجلَّى الفرقُ الشاسعُ بين التفكُّر في عالَـم العرفان مع ما ذُكِر في الكُتُبِ الأخرى من الكلام وغيره:
علمُ الكلامِ علمٌ عقليٌّ يدافع عن الحقائق الإيمانيّة بالأدلّةِ العقليّةِ والنقليّة، وفي العقلِ قدرةٌ فطريّةٌ على التنظيمِ والترتيبِ، والتحليلِ والتعليلِ، والاستنتاجِ وإنشاءِ الأحكامِ الصادقةِ، لكن في نطاقِه؛ لذا فكلُّ محاولةٍ يَبذُلُها العقلُ للوصول إلى كُنهِ الحقيقةِ النهائيّةِ هي محاولةٌ فاشلةٌ، وإنّ العقولَ لا تستطيع أن تتعدَّى ميدانَ المظاهرِ المحسوسةِ لتُدرِكَ كنهَ ما وراء المحسوسِ؛ لأنه عالَـمٌ مجهولٌ.
فنحن نحكمُ بالضرورةِ على كلِّ ظاهرةٍ جزئيّةٍ مـن هذا العالَـمِ أنّه لا بـدَّ له مـن علّةٍ، أفـلا تتطلَّـبُ عقولُنا بالضرورةِ أن يكونَ لهذا العالَمِ المحسوسِ المتغيّر بمجموعِه علّةٌ كافيةٌ =

= لوجودِه؟! بلَى، نجدُ في نفوسِنا ضرورةً عقليّةً لإدراكِ أنّ هذا المحسوسَ الأعظم، أي: الكونَ بمجموعِه لا بدَّ له من علّةٍ لوجودِه، وليس بضارٍّ بعد ذلك أن يتطرَّقَ إلى عقولِنا ذلك الوهمُ المُلِحُّ الذي يَتطلَّبُ لكلِّ علّةٍ علّةً، وقبل كلِّ زمانٍ زمانًا، وقبل كلِّ مكانٍ مكانًا؛ فإنّ هذا الوهمَ يُلازِمُنا أيضًا عند إدراكِ الظواهرِ الجزئيّةِ في حياتنا العمليّةِ والعلميّةِ، ولكنّنا رغمَ هذا الوهمِ ندرك إدراكًا ضروريًّا أنّ الظاهرةَ الجزئيّةَ نتجَت عن علّةٍ، ولا يخطُرُ ببالنا أن نُنكرَ هذه العلّةَ بحجّةِ أنّ وَهمًا عقليًّا يتطلَّبُ منّا تسلسُلَ العِلَلِ إلى غيرِ نهايةٍ، أو بحجّةِ عدمِ معرفتنا لكُنهِ العلّةِ.
فإذا رأينا هذا العالَمَ المحسوسَ ولم نتمكَّن من معرفةِ كُنهِ علَّتِه الكافيةِ التي سببُ وجودِه [أي: كُنهِ ذاتِ اللهِ تعالى الذي خلَقَه وأوجدَه] لم يكن لنا أن نُنكرَ وجودَ هذا الخالقِ لمجرَّدِ أنّنا عجزنا عن معرفةِ كنهِ ذاتِه وصفاتِه، وإذا فعلنا ذلك نكون منكرين لقانونِ العلّيّةِ الذي يقول كلُّ عاقلٍ: إنّه قانونٌ عقليٌّ مركوزٌ في عقولنا.
ودليلُ الحدوثِ الذي أثبتَ أنّ العالَـمَ مخلوقٌ، ودليلُ الوجوب الذي يُثبِتُ أنّ اللهَ خالقُ العالَـمِ، وهما يعتمدان على قانون العليّةِ وعلى الحكمِ العقليّ القاضي باستحالةِ التسلسُلِ في عالَـمِ الأحداث والممكناتِ إلى غيرِ نهايةٍ.
وأشار القرآنُ إلى طريقةِ الاستدلال النظريّة المركَّبةِ إشاراتٍ دقيقةً يُدرِكُها أربابُها القائمون بممارستها كالمتكلّمين، لكن هذانِ الحكمانِ العقلِيّان الصحيحان يُزاحِمُهما ذلك الوهمُ الذي يعترِي العقولَ في معنى القِدم المطلقِ واللانهايةِ، والخلقِ من العدمِ المطلَقِ والزمان والمكان، لذا اعتمد القرآنُ في مخاطبةِ الكافّةِ على دليل العناية والاختراع، وللسببِ نفسِه استصعب بعضُ علماء الكلامِ الأدلّةَ العقليّةَ النظريّةَ المركَّبةَ، وعدلوا عنها إلى دليلٍ واضحٍ سهلٍ سواها؛ هو دليلُ العنايةِ والاختراع الذي لا يختلف عن الأدلّةِ النظريّةِ المركبةِ الأخرى إلّا بكونِه أبسط منها وأسهلَ وأيسرَ في الوصول إلى اليقين، كما فعَل الإمامُ الغزاليُّ في «إلجامِ العوامِ لعلم الكلام» (٦٣-٦٨)، وفعَل ابن رشد في «الكشف عن مناهج الأدلّةِ»، فيقول الأخيرُ:
«الطريقُ التي نبَّهَ الكتابُ العزيزُ عليها، ودعا الكلُّ من بابِها، إذا استُقرِئَ الكتابُ العزيزُ، وُجِدَت تنحصرُ في جنسَين:
أحدُهما: طريقُ الوقوف على العناية بالإنسان وخلقِ جميعِ الموجوداتِ من أجلِه [أي: الإنسان مُنعَمٌ عليه]. ولنُسمِّ هذا دليلَ العناية.
والطريقةُ الثانيةُ: طريقُ النعَمِ مِما يَظهر من اختراعِ جواهر الأشياءِ الموجوداتِ، مثلِ اختراعِ=

....

= الحياةِ في الجمادِ، والإدراكاتِ الحسيّةِ، والعقلِ في المادّة. ولنُسَمِّ هذه دليلَ الاختراع.
فأمّا الطريقةُ الأولَى فتُبنَى على أصلَين: أحدُهما: أنّ جميعَ الموجوداتِ التي هاهنا موافقةٌ لوجودِ الإنسانِ. والأصلُ الثاني: أنّ هذه الموافقة هي ضرورةٌ من قِبَلِ فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريدٍ؛ إذ ليس يمكن أن تكونَ هذه الموافقةُ بالاتفاق»، أي: بالصدفة.
وبعد أن يذكُرَ ابنُ رشدٍ عددًا من آياتِ القرآن المنطويةِ على الإشارةِ إلى دليلِ العنايةِ والاختراع، يقول: «تبيَّن أنّ هاتَين الطريقَتَين هما بأعيانهما طريقةُ الخواصّ، وأعني بالخواصّ العلماءَ، وطريقةُ الجمهورِ، أي: عوامِ الناس، وإنّما الاختلافُ بين المعرفَتَين في التفصيلِ والإجمال من أنّ الجمهورَ يقتصرون من معرفةِ العنايةِ والاختراعِ على ما هو مُدرَكٌ بالمعرفةِ الأولَى الـمَبنيّةِ على علم الحسّ، وأمّا العلماءُ فيزيدون على ما يُدرَك من هذه الأشياءِ بالحسّ ما يُدرَك بالبرهان»، كما سيأتي في محلّه إن شاء اللهُ.
لكن أيضًا طريقةُ الاستدلال بدليل النظام بما في العالَـمِ من دلائلِ القصدِ والتصميمِ والنظامِ والحِكمةِ؛ قد يُعرَّض للنقدِ بما فيها من مظاهرِ الشرورِ الجزئيّةِ، واتُّخِذ سببًا لإضعافِ دليلِ النظامِ، وسببُ هذا الوهمِ عدمُ المقارنةِ بين هذه الجزئيّاتِ القليلةِ التي لا ندرِك حِكمَتَها وبين ما في سائر المخلوقاتِ من دلائل القصدِ والحكمةِ والتصميمِ والنظامِ التي لا تُعدُّ ولا تُحصَى؛ لذا لا بدَّ من النظر الشاملِ إلى الكلّ المترابطِ المتواصلِ، فالكونُ من الذَّرةِ إلى المجرّةِ كالجسدِ الواحدِ بحياةٍ واحدةٍ، يتجلّى فيها ترابُطُ الأجزاءِ الكونيّةِ وتواصُلُها وتعاوُنُها وتَسانُدها تجلّيًا باهرًا يَخلُق في نفوسنا الإدراكَ بوجودِ اللهِ الخلّاقِ العظيمِ الكريمِ.
وأكثرُنا لم نَعرِف حتّى اليوم كيف ننظر إلى حقائقِ الأشياءِ، ولم نَعرف أبدًا كيف نُحييها لِنَراها؛ ذلك لأنّنا نُجزِّئُ الحقيقةَ لِنَستطيعَ إدراكَها، أي: أنّ عقولَنا تتلقّى الصورةَ الكونيّةَ مُجزَّأةً بدونِ أن تُلاحظَ وتُدركَ الترابُطَ الذي بينها في حركتِها المستمرّةِ ككلٍّ، مع أنّ الحقيقةَ لا تُدرَكُ إلّا بهذه النظرةِ الشاملةِ التي نستطيعُ بها أن نُحييَ الحقيقةَ الكليّةَ لِنَراها.
ولا يَجوز أبدًا أن يُقالَ: إنّ إدراكَ أجزاءِ الشيءِ يَستلزمُ إدراكَ الشيءِ كلِّهِ على حقيقتِه من غيرِ ربطِ تلك الأجزاءِ. وأصدقُ دليلٍ على ذلك الخطُّ المستقيمُ والخطُّ المُنحَنِي؛ فإنّنا إذا نَظرنا إليهما وجدنا أنّ كُلًّا منهما يتكوَّن من نقاطٍ هي بذاتها لا تتغيّر من الخطَّين، ولكنّنا لا نستطيعُ أن نقولَ: إنّ المستقيمَ والمُنحنِي شيءٌ واحدٌ بحُجّةِ أنّ أجزاءَهما واحدةٌ، وكذلك الحقيقةُ الحيّةُ للوجودِ والحياةِ التي فيه، لا نَستطيعُ إدراكَها بـمُجرَّدِ إدراكِ أجزائِها، بل لا بدَّ =

أمّا بعدُ،

فقد سُئِلْنا عن معنى ما قاله البِقاعيُّ رحمه الله في تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّـٰكُمْ فِيهِ ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، والجواب عنه لا يُمكن إلّا بتمهيدِ مقدّماتٍ عرفانيّةٍ، فمِن ثَمّة أطنبْنا الجوابَ وقلْنا:

[العالم كتاب الله تدوينًا أو تكوينًا]

قال حجّةُ الإسلام الغزاليُّ عليه السلام: «العالَمُ كلُّه تصْنيفُ اللهِ تعالى»، وبيانُ ذلك: أنّ ما سوى الله تعالى، ومنه القرآن اللفظيُّ بمعنى (طفتة شدة)[1] الحادث، كما قال تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ لكونه مُبَيِّنًا لأحكامِه أو ذاتِه[2] وصفاتِه وأفعالِه، يُسمَّى كتابَ اللهِ، فإنْ كان بيانًا لأحكامِه الأصليّةِ أوِ الفرعيّةِ، فكتابُ اللهِ التدوينيُّ، وهو ما بين دفّتَيِ المُصْحَفِ، ومِثلُ التوراةِ والإنجيلِ من الأديانِ السابقةِ، أو لذاتِه[3] وصفاتِه وأفعالِه، فكتابُ اللهِ التكوينيُّ.

= من رؤيةِ الترابُطِ والتواصُلِ بينها، ورؤيةِ الحركةِ التي تسري فيها باستمرارٍ واتّصالٍ، وهذا ما تَغفُل عنه عقولُنا.

وأشار إلى هذه النظرة الشموليّةِ القرآنُ مجملًا بقولِه: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ودلَّ على جزئيّاتِها بألفِ آيةٍ.

وهذا غايةُ ما وَصَل إليه أهلُ الحكمة والمتكلّمين، فلنستمع إلى ما قاله العلامة البالكي في مراتب التفكُّر، لا سيَّما لدى العرفاء.

(١) أي: المتكلَّم به، وهو لفظُ القرآن.

(٢) أي: مبيّنًا لذاتِه وصفاتِه وأفعالِه.

(٣) عطفٌ على «لأحكامه»، أي: فإن كان الكتابُ بيانًا لذاته وصفاتِه وأفعالِه، لا لأحكامِ ذاتِه وصفاتِه وأفعالِه، فكتابُ اللهِ التكوينيُّ.

[الكتاب التكويني بين الأنفسيّ والآفاقيّ]

والتكوينيُّ إنْ كان ذاتَ الشيءِ وأصلَ صِفاتِه فأنفسيٌّ، أو ظلَّهُ وصورتَهُ العِلْمِيّةَ فآفاقيٌّ، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [فصلت: ٥٣]، ويُعبَّر عن الآفاقيِّ بالكتابِ المبينِ[١]، والإمامِ المبين[٢]، وبعلْمِ اللهِ، وبعالَمِ المِثالِ، وغيرِ ذلك، والآفاقي كلُّهُ داخلٌ في عالَم الغيبِ والباطنِ، لا يُدرِكُه إلّا مَن ترقَّى من حضيضِ عالَم المشاهدةِ إلى أوجِ عالَمِ الغَيبِ، ومِن ثَمَّ سُمِّيَ آفاقيًّا[٣].

والأنفسيُّ إنْ كان مما ينالُه الحسُّ الظاهر [ولو للخواصِّ في هذه النشأة[٤]، أو ولغيرِهم في النشأةِ الآخرة] يُسمَّى عالَم المشاهدةِ وعالَمَ الخلْقِ، ومنه العرشُ والكرسيُّ، والسمواتُ والأرضُ، وكلُّ جسمٍ وجسمانيٍّ، والجنّةُ والنارُ، والحُورُ والغِلمانُ، والجنُّ والإنسُ والشياطينُ.

وإن كان ممّا لا ينالُهُ الحسُّ الظاهرِ فيُسمَّى عالَمَ الغيبِ وعالَمَ الأمْرِ، ومنه الأرواحُ وتجليّاتُ ذاتِه تعالى وآثارُ أنوار صفاتِه[٥] العليّةِ، وأمّا ذاتُ الله[٦]

---

(١) كما في قولِه تعالى: ﴿ الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ [يوسف: ١]، وقال سبحانه: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ [الشعراء: ٢]، وقال: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ [القصص: ٢]، وقال جلَّ شأنُه: ﴿ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ [الزخرف: ٢]، وقال عزَّ مِن قائل: ﴿ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ [الدخان: ٢].

(٢) قال تعالى: ﴿ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [الحجر: ٧٩]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [يس: ١٢].

(٣) بمعنى أنّه فوقَ عالم المادّةِ.

(٤) كرؤيةِ مشاهدِ القبر والقيامةِ في هذه الدنيا.

(٥) حتّى آثارُ أنوار صفاتِه غيبٌ، فضلًا عن أنوارِ صفاتِه، وفضلًا عن صفاتِه، وفضلًا عن ذاتِه.

(٦) جوابٌ عن سؤالٍ مقدَّر تقديرُه: إنّ الله يُرى في هذه النشأة كما وقع لسيِّدنا محمدٍ، على رأيٍ=

تعالى فهو وإنْ كان يُرى في هذه النشأةِ [كما لسيِّدَيْنا محمَّدٍ وموسى[١] عليهما الصلاةُ والتسليمات، وللمؤمنين والمؤمناتِ في الآخرةِ] لكن ليس داخلًا في العالَم وشيءٍ من قِسْمَيه.

وعالَمُ الأمر كلُّهُ علِّينِيٌّ، وعالَم الخلْق إنْ لم يستحقَّ العِقابَ فعِلِّينيٌّ، وإلّا فسِجِّينيٌّ، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾ [المطففين: ١٨]، وقولِه: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾ [المطففين: ٧].

ثُمَّ إنّ العالَمَ التكوينيَّ دوائرُ عظيمةٌ كثيرةٌ، كلُّها مظاهرُ ومرايا لذاتِ اللهِ وصفاتِه، ووسائلُ للوصول إليه تعالى والقُربِ منه، لكن كلُّ سافلٍ قافٌ[٢] لِما فوقَه.

= الجمهور، فهو يستلزم أن يكون داخلًا في العالَم، فأجاب: بأنه تعالى وإن كان يُرى في هذه النشأة لكن ليس داخلًا في العالَم بشيء.

(١) صرَّح المؤلِّف هنا بوقوع الرؤية أيضًا لسيدنا موسى عليه وعلى جميعِ الأنبياء الصلاةُ والسلامُ، وأيضًا في كتابه «الألطاف الإلهية» (٢: ١٥٥) يقول: «نُقِلَ الإجماعُ على عدم وقوعِ الرؤية بعينِ البصر، وعلى عدمِ سماعِ كلامِ اللفظيِّ [لا النفسيِّ] لغيرهما». أمّا لهما عليهما الصلاةُ والسلامُ ففيه الخلافُ؛ فمِن الأصحابِ من أنكَر لهما، ومنهم مَن أثبت لهما كالمؤلِّف، ومنهم مَن أثبت لِسيِّدِنا محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ فقط، كما ذكَره الشيخُ ابنُ حجر رحمه الله، وما قاله الشيخ ابن حجر هو الراجح، والله أعلم. تُنظَر: «حقيقة البشر» بتحقيقنا (٤٩٥-٥٠٠)، وكتابُنا: «المنطق القرآنيُّ في عرضِ العقيدة وإثباتِها وردِّ الخصوم» (٢: ٢٤٠-٢٥٥).

(٢) كتب المؤلِّفُ على هذا الموضع، لكن تشوَّهَ بعضُ كلماتِه، فنُورِد الباقيَ كما هو: «كما أنّ جبلَ القاف سببٌ لوصولِ ما فوقه من السماء، أعني طريقةَ أهلِ العرفان، كذلك كلُّ سافلٍ لعالٍ» (منه).

[مقام الولاية الصغرى]

ويُسمَّى دائـرةُ عالَـمِ المشاهدة دائـرةَ الولايةِ الصغرى[1]؛ لأنّه إذا سلَك الشخـصُ الطـريقَ، وصـار بحيث أحـاطَ فـي آنٍ واحـدٍ بجميـعِ ذرّاتِ عالَـم المشاهدةِ، وانكشَف عنده ظاهـرُه وباطنُه، وكـان فـي نظـرِه كذَرّةٍ؛ فهـو أوّلُ مراتبِ الولاية[2].

[مقام الولاية الكبرى وسعتها]

وبعدها ثمانيةَ عشَر دائرةً هي دوائرُ الولايةِ الكُبرى[3]، نسبةُ عالَمِ المشاهدةِ

---

(١) قال المؤلِّف في «رسالةِ الدوائر العشرين»: «الدائرة الأُولى: دائرةُ عالَم المشاهدة، أعني العرش وما تحته مـن السمـوات، والعناصـر والعنصريّات مـن الأجسام والجسمانيات، ونصفُ قُطرِها [أي: الخطُّ المستقيم من مركز الأرض إلى محدَّب العرش] سَيرُ خمسين ألفَ سنةٍ، كما يشيرُ قولُه تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤].
الثانية: دائرةُ الولاية الصغرى، وتسمَّى دائرة ظلالِ الأسماء والصفات؛ لأنّ السالك حينئذٍ يراقِب الله ويستمدُّ منه بواسطةِ الأسماء والصفات، ومحلُّ هذه الدائرة وما بعدها فوقَ العرشِ من عالم الأمر».

(٢) يبيّن هذا الكلامَ المؤلِّفُ في «رسالة الدوائر العشرين» بقوله: «وأصلُ فائدة الولاية غلبةُ محبّة الله، وكثرةُ الذِّكر أو دوامُه، وقلّةُ الغفلة أو انتهاؤها رأسًا، وحضورُ الله عند الشخص، ولا يلزم من الحضور العلمُ به؛ فإنّك حاضرٌ عند ذاتك أبدًا مع غفلتك كثيرًا عن العلم بحضورك. وعلامةُ كمال الولاية الصغرى استواءُ ذكر الله والغفلة عنه؛ بأن يكون في نصف كلِّ أربعٍ وعشرين ساعةً غيرَ غافلٍ، وأن يتصوَّر الله في بعضِ الأحيان محيطًا بذرّاتِ وجودِه، بل بذرّاتِ العالَم، بل ربما يَتصوَّر ما سواه تعالى محوًا، أي: أن يحصلَ له هذانِ التصوُّرانِ بلا اختياره في بعضِ الأحيان، كما دلَّ عليه لفظُ «ربَّما»، لا بأن يتكلَّفَ في حصولهما؛ فإنه يحصُلُ لكلِّ أحدٍ حتى الفسقة».

(٣) اقتصر المؤلِّف هنا على ذِكرِ الولاية الكبرى ولم يذكر الولايةَ العليا، لكن في مواضعَ أخرى فصَّل هذا الإجمال، لا سيَّما «رسالتِه في الدوائر العشرين» حيث يقول: «الدائرة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة: دوائرُ الولاية الكبرى. الدائرة السابعة إلى العشرين: دائرةُ الولايةِ العليا». مَن أراد التفصيل فليراجع.

إلى الدائرةِ الأولى منها كنِسبةِ ذرّةٍ إلى دائرةِ عالمِ المشاهدةِ، وكذلك نِسبةُ كلِّ سافلةٍ منها إلى فوقها، وإلى هذه التسعةَ عشر يَنتهِي سلوكُ الأولياءِ عليهم السلام.

[إشارة إلى مقام الأنبياء والرسل - عليهم السلام -]

وبعد تلك[١] دوائرُ النبوّةِ، ثمَّ دوائر الرسالةِ، ثُمَّ ختمِ الرسالة عليهم الصلاة والسلام، وهي مختصّةٌ بسيِّدِنا محمدٍ ﷺ، وبعد ذلك الغيبُ المطلقُ المختصُّ بذاتِ اللهِ تعالى، وهذا هو المرادُ بالملأ الأعلى في الحديث القدسيِّ الربّانيِّ: «ما ذَكَرَني عَبدي في مَلَأٍ إلّا وقد ذَكَرْتُه في مَلَأٍ أعلَى منْ ملَئِه»[٢].

[محاكمة مع الشيخ ابن عربي قدّس سرّه]

فلا تغترُّوا بما ذكره القطبُ الربانيُّ[٣] في «الفتوحات»[٤] من تفضيلِ

(١) أي: بعد دوائرِ سيرِ الأولياء التي هي تسع عشرة دائرةً.

(٢) تخريج: ما ذكرني في دائرةٍ من الدوائر إلّا وذكرتُه في أعلى وأقدس منه، وهو الغيب المطلق، وهو ذكرُه عنده تعالى.

(٣) أي: الشيخ محيي الدين ابن عربي الشهير بـ (الشيخ الأكبر) قُدِّس سِرُّه.

(٤) لم أجِدِ الكتابَ، ولكن ذكرَه المؤلّفُ في «الدرر الجلالية وشرحها الألطافِ الإلهيّة» (٢: ٤٣٠)، فيقول: «والمراد بالملأ الخيرِ في الحديث الربانيِّ: «ما ذكَرني عبدي في ملأٍ إلّا وذكرتُه في ملأٍ خيرٍ من مَلئهِ» ملأ الصفاتِ، فلا تغترُّوا بما قاله القطبُ ابنُ العربي عليه السلامُ من دلالةِ هذا الحديثِ (على كونِ بعضِ الملك خيرًا من سيِّدِنا محمدٍ ﷺ؛ لأنّه ﷺ ذكر ربَّه) في ملأٍ (فيكون اللهُ ذاكرًا له في ملأٍ خيرٍ منه، وما ذلك إلّا ملأ الملَكِ، على أنّه يَنقض) ما ذكَره (بذكرِ ملَكٍ لا ملأ أعلى من ملئِه) فيُحوِجنا بطلانُ التسلسل في الملأ إلى القولِ بانقطاعه في ملأ الصفاتِ (وقولُه: [هذا التفسيرُ أخذتُ] بإشارةِ النبيِّ ﷺ في المراقبةِ إلى تقرير هذا الرأيِ لا يدلُّ له؛ لِما مرَّ: أنّ الإلهامَ بالمعنى الأعمّ لا يصحُّ التمسُّك به في الحكمِ الدينيِّ من غيرِ النبيِّ، وأمّا النصوصُ الموهمةُ لِكونهم) أي: الملائكةِ (أفضلُ) من البشرِ (فمعارَضةٌ) بصرائحَ=

بعضِ خواصّ الملائكةِ على النَّبيِّ ﷺ مُستدِلًّا بأنه ﷺ ذَكَر ربَّه، وبمقتضى هذا الحديثِ يكونُ ملأٌ أشرفَ من ملئِه، وما هو إلّا المَلَكُ؛ لمنع[١] المقدّمةِ الأخيرةِ[٢] بسندِ أنّه الغيبُ المطلقُ الذي هو ملأُ صفاتِهِ تعالى الّتي لا يطّلع عليها إلّا اللهُ، وما ذَكَره من إشارةِ النبيِّ ﷺ في عالَم المراقبةِ إلى تقريرِ رأيِهِ

= مقدَّمةٍ عليها (ومؤولةٌ كما بَيَّن فنّ التفسيرِ والحديثِ)». [أي: أفضليّةُ الأنبياءِ على الملائكةِ قطعيٌّ، والنصوصُ الموهمةُ غيرُ قطعيّةٍ على المراد، فيُقدَّم القطعيُّ على الظنّيّ].

كما حذَّرَنا المؤلِّفُ من الابتعادِ عن تبعيّة الشريعةِ تحت أيِّ غطاءٍ، في «الدرر الجلالية وشرحها الألطافِ الإلهيّة» (٢: ١٥٩-١٦٠)، فيقول:

«(فلو أُلهِم الوليُّ) أي: أُلقِيَ في قلبِهِ وظَنَّ أنّه إلهامٌ يجب اتّباعُه (أن لا تجبَ الصلاةُ أو لا يُحرَم الخمرُ مثلًا) مطلقًا أو له [خاصَّةً] (فهو إمّا إلقاءُ الشياطينِ) فهو من القسم السادس [من أنواع المكاشفة التي ذَكرَها قبلُ] لا إلهامٌ.

(أو) إلهامٌ صحيحٌ من القسم التاسع [من أنواع المكاشفة] لكنَّه (اختبارٌ) وابتلاءٌ منه تعالى لهذا الوليّ: (هل يَنصرف عن أسوةِ النبيِّ ﷺ) والاقتداءِ به (بمجرَّدِ ما بَدا له)، **ولا يُوازِن كشفَهُ بالكتاب والسنَّةِ لِاغترارِه بنفسه؟!** (فيُطرَدَ) بالنصب جوابُ الاستفهام، أي: فإذا انصَرف [عن تبعيّةِ الكتاب والسنةِ] يَحصل له الطردُ (عن ساحةِ القُدسِ) ويُسلَب ولايتُه، (أو لا) يَنصرِف، بل يُوزِن مكاشفتَه بالكتاب والسنةِ؛ فما وافقها اعتبَره، وما لا [فلا و] عَلِم أنّه ابتلاءٌ، فيَتنفَّر منه (فيزدادُ قُربًا) من الله.

(وأكثرُ ضلال الصوفية الأعاجم [في الهند] من هذا، ومن ثَمَّة أوصى الأوَلياءُ عليهم السلامُ طبَقًا عن طبقٍ، كتُبًا وشفاهًا؛ ألّا يعتمدَ أحدٌ على مكاشفةٍ، بل يكون جلُّ همَّته وكلُّها مصروفًا إلى اتِّباعِ ظاهرِ الشرعِ الأنورِ؛ فإنّه لأخذِه من مشكاةِ النبوَّةِ خالٍ عن سماتِ الضلالِ؛ [لذا قالوا: كلُّ باطنٍ خالَفَ ظاهرَ الشرعِ باطلٌ قطعًا]، أعاذَنا الله من شرورِ أنفسِنا الأمّارةِ بالسوءِ وتدسيسِها بِمنّه وفضلِه وجُودِه».

(١) علّةُ عدمِ الاغترار، أي: ولا تغتروا لمنعِ المقدّمة الأخيرة... إلخ.

(٢) أي: لمنع قولِه: «وما هو إلّا ملأُ الملائكة»، فيقول المؤلِّفُ: ممنوعٌ، بل المرادُ بالملأ في الحديثِ ملأُ الصفاتِ [أي: عالَمُ الصفات] والغيبُ المطلقُ. نبَّهَ المؤلِّفُ أيضًا على هذه المسألة في: «الدرر الجلالية وشرحها الألطافِ الإلهيّة» (٢: ٤٣٠-٤٣١).

هذا، فإنّما هو ابتلاءٌ منه ﷺ هل ينصرِفُ عمّا قاله أهلُ السُّنّةِ بمجرَّدِ رأيٍ ظهَر له؛ لأنّه يجبُ الاعتقادُ مع ظواهِرِ النُّصوصِ، ولا يُعْرَضُ عنه بآثارِ المراقبةِ(١)، ومِن ثَمّة أنّ الإلهامَ ليس من أسبابِ العلْم، أي: في الأصولِ العامّةِ التكليفيّةِ(٢).

[توجيه قول للإمام عليّ رضي الله عنه]

وإلى ما ذَكرْنا يُشيرُ ما رواه كُمَيلُ بن زيادٍ، عن سيِّدِنا عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه: إنّ للهِ تعالى أربعةَ علومٍ: علْمٌ علَّمَنيه وأجاز أنْ أبلِّغه جميعَ الثَّقلَين(٣)، وعلمٌ

---

(١) فانظـروا وتأمَّلُـوا وفَّقكـم اللهُ وإيّايَ إلـى هذا التدقيـقِ الدقيقِ من ضرورةِ موازنـةِ الطريقـةِ والسلوكِ الباطنيِّ مع ظاهرِ الشريعةِ. ومِن هنا قال العرفاءُ رضي اللهُ عنهم: كلُّ باطنٍ خالَف ظاهرَ الشرع باطلٌ قطعًا. والمرادُ بظاهرِ الشرع: ظاهرُ النصوص القطعيّة؛ لأنّ النصوصَ الظنّيّة تحتملُ التأويلَ.
ثمَّ نقَل المؤلِّف في رسالة «الدوائر العشرون» كما مرَّ، وصيّةً قيّمةً للإمام الربانيِّ قُدِّس سِرُّه: «ولله درُّ الإمامِ الرَّبّانيِّ قُدِّس سِرُّهُ، حيث صرَّح فـي مواضعَ بتشديدِ النَّكيرِ علـى مَن يعتمد على مكاشفاتِه بلا موازنتِها مع ظاهرِ الآيات، ويقول: هو إما زندقـةٌ وضـلالٌ، أو سَكرُ وقتٍ وغلَبةُ حالٍ، فالحذرَ ثُمَّ الحذرَ على أن تتَّكِأ على ما بدا لك من المكاشفات؛ فإنها من غيرِ المعصوم [وهو النبيُّ والمَلَكُ] لا تزنُ جناحَ بعوضةٍ في حصول الأحكامِ بها».
فقولُه: «إمّا زندقةٌ وضلال» متوجِّهٌ لِمَن أراد أن يَتخذَ مكاشفاتِهِ المخالِفَة للشريعة ذريعةً للإضلال. وقولُه: «أو سكرُ وقتٍ وغلبةُ حالٍ» متوجِّهٌ لِمَن كان صالحًا، لكنِ اشتَبه عليه الأمرُ بسببِ السكر في الحبِّ الإلهيِّ.

(٢) لاحتمالِ خلافِها مع الشريعة من أجلِ اختبار الشخصِ المُلهَم، يُختبَر أيُوازِن ما رآه من طريقِ المكاشفة بالشريعة أم لا؟ بحيث يُدقِّقُ فيه؛ فإن كان موافقًا للشريعة يَعتمدُ عليه، وإلّا ردَّه.
وأيضًا ذَكَر المؤلِّفُ رحمه اللهُ هذه المسألة في «الدرر الجلالية وشرحها الألطافِ الإلهيّة» (٢: ١٥٨-١٥٩)، فجاء فيه: «الإلهامُ بالمعنى الأعمّ ـ وهو من غيرِ النبيِّ المعصوم ـ لا يكون سببًا للعلم العامّ التكليفيِّ ولا الخاصِّ التكليفيِّ، وهذا مرادُهم من قولِهم: إنّ الإلهامَ ليس سببًا للمعرفةِ، وقد يكون سببًا لغير العلم التكليفيِّ».

(٣) أي: الإنس والجن.

أجاز أنْ أعلِّمَه الخواصَّ فقط[١]، وعلْمٌ نهاني أنْ أعلِّمَه أحدًا[٢]، وعلْمٌ لمْ يُعلِّمْنِيه ولن يعلِّمَنِيه. فالأوّل: ظاهرُ الشريعةِ، والثاني: دوائرُ الطريق، والثالث: دوائرُ النبوّةِ، والرابع: الغيبُ المطلقُ.

[درجات الإيمان من خلال مراتب التفكّر]

فدائرةُ عالَمِ المشاهدةِ لإدراكِ جميعِ الناسِ لها كلٌّ على حسَبِ قوّتِه أقلُّ مظهرٍ[٣] وأوّلُ مِرآةٍ للعلْمِ بذاتِ اللهِ وصفاتِه[٤]، ويختلفُ في ذلك الناسُ إلى طَبَقاتٍ شتّى:

---

(١) وهو علم السَّير والسلوك الخاص بالأولياء في الدوائر التسع عشرة. تُنظر: «رسالة الدوائر العشرين» في هذه المجموعة.

(٢) كما قال: «وبعد تلك [أي: بعد دوائر الأولياء] دوائرُ النبوّةِ، ثمَّ دوائر الرسالةِ، ثُمَّ ختمُ الرسالة عليهم الصلاة والسلام، وهي مختصّةٌ بسيِّدِنا محمدٍ ﷺ».
هناكَ فرقٌ بين العلم بالشيءِ وبين السير والسلوك فيه، والمراد بعلمِه كرَّم الله وجهَه من حيث إن هناكَ دوائرَ مختصّةً بالأنبياء، ولا مجال لغيرهم السيرُ فيها، وإنّ هناك علمًا مختصًّا بالله تعالى، ولا يمكن لأحدٍ تعلُّمَه، وهو (الغيب المطلق).

(٣) هذا القول بالنسبة لسعةِ الدوائر الأمرية، كما صرَّح به المؤلِّف: «نسبةُ عالم المشاهدة إلى الدائرةِ الأولى منها كنِسبةِ ذرّةٍ إلى دائرةِ عالمِ المشاهدةِ، وكذلك نِسبةُ كلِّ سافلةٍ منها إلى فوقها»، لكن بالنسبة للنفع العام فعالَمُ المشاهدة أنفع، كما يقول في الرسالة نفسِها: «فالعرفان إنما يحصل بالسير في العالَم الأكبر، ويُسمَّى سيرًا آفاقيًا، أو في العالَم الأصغر، ويُسمَّى سيرًا أنفسيًا، وهذا أقوى وأفيَدُ». فالآفاقي عند المؤلِّف عوالم الأمر، والأنفسيُّ عالَم الشهادة، وسُمِّيَ أنفسيًا تغليبًا للإنسان على باقي المخلوقات. يُنظر: «الدرر الجلالية وشرحُها الألطاف الإلهيّة» (٢: ١٨٥-١٨٦).

(٤) قال الإمام الرازي في «تفسيره» حول فائدةِ التفكُّرِ وعنايةِ اللهِ تعالى بالإنسان (١٣: ٧٢-٧٣): «إنّك إذا أخذت ورقةً واحدةً من أوراق الشّجرة وجدت خطًّا واحدًا مستقيمًا في وسطها، كأنّه بالنّسبة إلى تلك الورقة كالنّخاع ـ أي: كالعمود الفقري ـ بالنّسبة إلى بدن الإنسان، وكما =

فمنهم مَن لا يهتدي إلى الحقّ أصلًا، وهم الكفَرةُ(١).

ومنهم مَن يَهتدي إلى الحقّ بمطالعةٍ دقيقةٍ في آياتٍ كثيرةٍ من عالَم المشاهدة، وإليه الإشارةُ بآيةِ البقرةِ من قولِه: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ إلى قوله: ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢).

= أنّه ينفصل من النّخاع أعصابٌ كثيرة يمنةً ويسرةً في بدن الإنسان، ثمّ لا يزال ينفصل عن كلّ شُعبة شُعَب أخَر، ولا تزال تستدِقّ ـ مِن الدّقّة ـ حتّى تخرج عن الحسّ والأبصار بسبب الصِّغر، فكذلك في تلك الورقة قد ينفصل عن ذلك الخطّ الكبير الوسطانيّ خطوط منفصلة، وعن كلّ واحد منها خطوط مختلفة أخرى أدقّ من الأولى، ولا يزال يبقى على هذا المنهج حتّى تخرج تلك الخطوط عن الحسّ والبصر، والخالق تعالى إنّما فعل ذلك حتّى أنّ القوى الجاذبة المركوزة في جِرم تلك الورقة تقوى على جذب الأجزاء اللّطيفة الأرضيّة في تلك المجاري الضّيّقة، فلمّا وقفت على عناية الخالق في إيجاد تلك الورقة الواحدة علمت أنّ عنايته في تخليق جُملة تلك الشّجرة أكمل، وعرَفت أنّ عنايته في تكوين جملة النّبات أكمل. ثمّ إذا عرَفت أنّه تعالى إنّما خلق جملة النّبات لمصلحة الحيوان علِمت أنّ عنايته بتخليق الحيوان أكمل، ولمّا علمت أنّ المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الإنسان علمت أنّ عنايته في تخليق الإنسان أكمل، ثمّ إنّه تعالى إنّما خلق النّبات والحيوان في هذا العالَم ليكون غذاءً ودواءً للإنسان بحسب جسده، والمقصود من تخليق الإنسان هو المعرفة والمحبّة والخدمة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريات: ٥٦]، فانظر أيّها المسكين بعين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشّجرة، واعرِف كيفيّة خلقة تلك العروق والأوتار فيها، ثمّ انتقل من مرتبة إلى ما فوقها؛ حتّى تعرف أنّ المقصود الأخير منها حصول المعرفة والمحبّة في الأرواح البشريّة، فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها، ويظهر لك أنّ أنواع نعم الله في حقّك غير متناهية».

(١) ذَكَر المؤلِّفُ رحمه الله هنا فئةً من الكَفَرة، لكن في كتابه «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهيّة» (٢: ١٨٣) قسَّم هذا الصنف إلى صنفين، كما يقول: «... ثم إنَّ البشرَ أقسامٌ: إما أن لا يهتديَ إلى هذا الاستدلال، أو يستدلَّ لا على ما هو عليه، وهذانِ ضالانِ».

(٢) تمام الآية: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ =

ومنهم مَن يَهتدي إلى الحقِّ بمطالعةِ آياتٍ قليلةٍ(١)، وإليه الإشارةُ بآيةِ آل عمران: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ إلى قولِه: ﴿ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾(٢).

= ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٤]، تُشيرُ الآية إلى سبعةِ أشياء للتفكُّر فيها.

(١) أي: من عالَم المشاهدة، حَذَفها لذكرِها قُبيل هذا.

(٢) تمامُ الآية: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، تُشيرُ الآية إلى شيئَين للتفكُّر فيها.

فأشار العلامةُ البالكي في «حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي» (٢: ٧٨) إلى حكمةِ ذيلِ الآيات هنا بـ﴿ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾، وفي البقرة بـ﴿ يَعْقِلُونَ ﴾، فيقول: «أقول: الناس إمّا كافرٌ ولا يَنفعُه التفكرُ في شيءٍ ولو بالغًا ما بَلَغ، واحتَرَز عنهم في البقرة بقوله: ﴿ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وهنا بقوله: ﴿ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ أي: هذه الأوصاف وصفٌ لِمَن تحلَّى بالإيمان، وسلبُه عن الكافر بسبب غطاء الكفر المانع عن رؤيةِ الحقائق الدينيّة المنجية، كما فصَّل في «حقيقة البشر» (٤٤٠-٥٠٢).

وإمّا مؤمنٌ غافلٌ، وهو إذا نبَّهَ على تَفكُّرِه في الآياتِ الكثيرةِ تَفكَّر فيها وزال غفلتُه تدريجًا، وصار من الذاكرين حينئذٍ، وإلى هذا القسمِ أشار بقولِه في البقرة؛ ولذا جُعِل المتفكَّرُ فيها سبعةً هناك.

وإمّا مؤمنٌ ذاكرٌ، أي: مستغرِقٌ في بحارِ الذكرِ، لكن لم يُكشَف غطاؤُه بالكليّةِ، بل إنّما يُشاهِد الخالقَ في آثاره، وهذا القسمُ يَكفيه التفكُّرُ في أشياء قليلةٍ، وهذا هو المراد في هذه الآية؛ ولذا عبَّر بـ﴿ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾؛ إذ هُم أخصُّ من العقلاءِ وأعلاهم درجةً، ووصفهم بقولِه: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ ﴾ [آل عمران: ١٩١].

وإمّا مؤمنٌ مطالِعٌ للمذكور جلَّ جلالُه، ويُطالِع الآثارَ منه لا إيّاه منها، وهذا لا يحتاج إلى التفكُّرِ في شيءٍ غيرِ ذاته تعالَى، ولذا فضَّل ﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾ [التوبة: ٤٠] على ﴿ كَلَّآ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾ [الشعراء: ٦٢]، هذا ما عندنا.

وأشار الشيخُ ابنُ حجرٍ في خاتمة «الفتاوى» [لم أجده] إلى جواز إرادةِ القسمِ الرابع من هذه الآية، وقال: «إنّهم يتفكَّرون في هذه الأشياءِ لِيَتذكَّروا سالفَ أحوالِهم كما قال سيِّدُنا جنيد قُدِّس سرُّه: فحَملُ المُسبِّحةِ لا لاحتياجِنا، بل لِتذكّرنا ما سبَق منّا، وهذا أيضًا وجيهٌ =

....

= يدلُّ له ما في «صحيحِ البخاريّ» باب بَدء الوحي، برقم (٤٥٦٩) (٦: ٥١)، أنه ﷺ [أي: مع كونه أعلى هذا القسم] كان وقتَ الفجرِ يَنظر إلى السماء ويقرأ هذه الآيات».

[تحقيقٌ في أوصاف الناس حول مراتب التفكُّر]

الإجمالُ والتفصيلُ في الآياتِ التي تَدعُو إلى النظرِ ليسا اعتباطيَّين، بل فيهما رسالةٌ لأهلهما؛ فهاتان الآيتان فيهما الإشارةُ إلى طبقاتِ الناسِ في التفكُّر قوّةً وضعفًا، فبعضُهم تَكفِيهم الإشارةُ، وبعضٌ لا تكفيه آياتٌ، وذيلُ آياتِ القرآن الداعية إلى النظر تشيرُ إلى ذلك، كما قال العلامةُ البالكيُّ في «حاشيته على تفسير البيضاوي» (١: ٢٥٠)، على قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ [الرعد: ٢]؛ لكون الأفعالِ الستّةِ غيرِ الجريان، أي: رفْعُ السموات بلا عمدٍ، والاستواءُ على العرش، وتسخيرُ الشمسِ، وتسخيرُ القمر، وتدبيرُ الأمور؛ كلُّ ذلك غيرَ الجريان كان غيرَ محسوسٍ متعلِّقًا بأمرٍ بعيدٍ عالٍ، فالاستدلالُ بها استدلالٌ بما لا يَطَّلِع عليه غالبًا إلّا خواصُّ الناسِ، أعني الأنبياءَ والأولياءَ والعلماءَ الربّانيّين، ومن ثَمّة اختَلف فيها جمٌّ غفيرٌ.

ولكن لكونِ ما في آية: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ ﴾ [الرعد: ٣] بعضُه غيرُ محسوسٍ، وبعضُه محسوسٌ محتاجٌ إلى تأمُّلٍ دون التأمُّلِ في الآية قبلها، بعضُه محسوسٌ، كالرواسي والأنهار والثمرات، وبعضُه غيرُ محسوسٍ، كمدِّ الأرضِ وخلقِ الرواسي والأنهارِ والثمرات وإغشاءِ الليل والنهار؛ إذ هذه الأفعال غيرُ محسوسةٍ، بل المحسوس آثارُها، وكونِ كلٍّ متعلّقًا بقريبٍ هو مكانُ الناسِ، فالاستدلالُ بها استدلالٌ بما يطَّلع عليه أوساطُ الناس.

ولكونِ ما في آية: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ ﴾ [الرعد: ٤] محسوساتٍ كلِّها، بها متجدِّدًا أوضاعُه بداهةً، فالاستدلالُ بها استدلالٌ بما يطَّلع عليه أسافلُ الناسِ.

فهو [أي: الانتقالُ من عدم المحسوس إلى المحسوس] تنازُلٌ في الاستدلالِ إشارةً إلى وجوبِ الاطّلاع على الدليلِ الأعلى، فإن لم يَستطع فبالأسفلِ حتّى يُرشِدَه استحكامُ السافلِ إلى الاطّلاعِ على الأعلى، ومن ثَمّة عبَّر في الاستدلال الثالثِ بالعقل، وفي الثاني بالتفكُّر، وفي الأوّل بالإيقانِ؛ لِيَدلَّ على أنّ الاستدلالَ الثالثَ إنّما يتوقَّف على العاقلةِ، والثاني على التفكُّر بها، والأوّلَ على الإيقانِ الذي هو وظيفةُ الحكيمِ لا الجدليِّ ولا الخطابيّ.

وقال أيضًا في الآيات التي تَدعو إلى النظرِ إلى المحسوسات، منها قولُه تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾ [الحج: ٦٣]: «خطابٌ لكلِّ عاقلٍ، فكأنّه قال: إذا لم تَعلَمِ الآياتِ السابقة لنوعِ خفاءٍ فيها، فهل لا تَعلمُ ولا تُبصِر تلك الآيةَ المحسوسةَ المتكرّرة؟».

ودائرةُ الولاية الكبرى والآفاقيّ مظاهرُ عظيمةٌ للوصول إلى الله تعالى.

ثُمَّ درجاتُ المسلمين المتقلِّدين بقلادةِ شرعِ اللهِ تعالى في كلٍّ من تلك الدوائر أربعٌ، ولكلِّ درجةٍ منها مراتبُ كثيرةٌ(١):

الدرجةُ الأولى: أنْ يكونَ الشخصُ بحيث يمكنُه أنْ يستدلَّ بتلك الآثار على ذاتِ اللهِ وصفاتِه، لكنْ كثيرًا ما يغفُلُ عن ذلك ويُلْهيه مطالعةُ الأثر عن ذِكْرِ المؤثِّر تعالى، وإذا راجع وجدانَه صدَّق بهذا.

الدرجةُ الثانية: أنّه كلَّما رأى الأثرَ خطَر ببالِه المؤثِّرُ، ولكن لا يَرى تجليّاتِه وأنوارَه، ويُسمَّى هذا فناءً عِلميًّا، وإليه الإشارةُ بقولِ النبيِّ ﷺ: «فإنْ لم تكن تَراه فإنّه يَراك»(٢).

---

(١) قال المؤلِّف في «حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي» (١: ٧٨): «الناس إما كافرٌ ولا ينفعُه التفكُّرُ الموصِلُ إلى الإيمان ما دام كافرًا في شيءٍ ولو بالِغًا ما بلَغ.
وإمّا مؤمنٌ، وهو على مراتبَ: مِن مؤمنٍ غافلٍ، وهو إذا نُبِّهَ على تفكُّرِه في الآياتِ الكثيرةِ تفكَّر فيها وزال غفلتُهُ تدريجًا، وصار من الذاكرين حينئذٍ، وهم قومٌ يعقلون، كما قال: ﴿لَآيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. (وهذه الطبقة تحتاج إلى التفكُّر في الآيات الكثيرة للوصول إلى اليقين).
وإمّا مؤمنٌ ذاكرٌ، أي: مستغرقٌ في بِحار الذِّكرِ، لكن لم ينكشف غطاؤُه بالكليّةِ، بل إنما يُشاهِد الخالقَ في آثارِه، وهذا القسم يكفيه التفكُّرُ في أشياءَ قليلةٍ، كما تُشيرُ آيةُ آلِ عمران [١٩٠]، فهم أعلى مرتبةً فكرًا؛ لذا عبَّر بـ﴿لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]؛ إذ هم أخصُّ من العقلاء وأعلاهم درجةً، ووصَفَهم بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ١٩١]. (وهذا النوع لا يحتاج إلى التفكُّر في الآيات الكثيرة، بل يكفيهم التفكُّر في الآيات القليلة الكونيّة).
وإمّا مؤمنٌ مطالعٌ للمذكور جلَّ جلالُه، ويُطالِع الآثارَ منه لا إيّاه منها، وهذا لا يحتاج إلى التفكُّر في شيءٍ غيرَ ذاتِه تعالى، لذا فُضِّلَ ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، على ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]. والفرق بين الآيتين مرَّ قبل قليل، ويمكن الرجوع إلى «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٨٤-١٨٥).

(٢) قولُه ﷺ: «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك» جزءٌ من حديثٍ =

الدرجةُ الثالثةُ: أنّه كلَّما شاهد الأثرَ شاهَد بعينِ قلْبِه تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِه، ويصيرُ الإيمانُ حينئذٍ شهوديًا، وإليه الإشارةُ بقولِه ﷺ: «الإحسان أنْ تعبُدَ اللهَ كأنّك تَراه»، وبقوله تعالى حكايةً عن سيِّدِنا موسى عليه الصلاةُ والسلام: ﴿كَلَّآ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]، ويُسمَّى فناءَ شهوديًا وصعودًا من الخلْق إلى الخالقِ.

الدرجةُ الرابعة: أنّه كلَّما أراد أنْ يُشاهدَ أثرًا انصرف عينُ بصرِه وحقيقةُ بصيرتِـهِ عن ذلك الأثر إلى المؤثِّر، ويستغرق فيه ويتوجَّهُ بشراشِره إلى جانب القُدس، ويُسمَّى فناءً في الفناء[1]، ثمَّ يهديه تعالى بالنظر في الأثَر، ويُسمَّى هذا هبوطًا من الخالق إلى الخلقِ، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى حكايةً عن سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ: ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

والاستدلالُ فـي الدرجاتِ الثلاثـةِ الأوَلِ استدلالٌ إنِّـيٌّ مـن الاستـدلالِ بالأثرِ على المؤثِّرِ، ويكونُ العالَـمُ فيها مظاهرَ للهِ تعالى ومرايا لَه، وفي الرابعةِ استدلالٌ لِمِّيٌّ من الاستدلالِ بالمؤثِّر على الأثَر[2]، ويكونُ ذاتُ اللهِ مظهرًا للعالَـمِ ومِرْآةً له[3]، وهذا معنى قـولِ المولويِّ عليه السلام:

= أخرجه الإمامُ البخاريُّ في «صحيحه» بابُ مَن انتَظر حتَّى تُدفَن، برقم (٤٧٧٧) (٦: ١١٥).

(١) هناك خلافٌ صوريٌّ بين العلماء في تَعدادِ أقسام الإيمان بين الإجمال والتفصيل، يمكن الرجوع إلى رسالة «هداية المُضلّين» في هذه المجموعة.

(٢) فآيةُ التوبةِ تشير إلى أنه ﷺ هبَط من المؤثِّر إلى الأثرِ، فقدَّم لفظَ الجلالةِ على نفسِه ﷺ وقال: ﴿ٱللَّهَ مَعَنَا﴾، أمّا سيِّدنا موسى عليه السلام صعَد من الأثر وهو نفسُه إلى المؤثِّر فقال: «معِيَ ربي» ولم يقل عليه السلام: ربّي معي، مراعاةً لِمَن معه، فليسوا في تلك المرتبة.

(٣) فالاستدلالُ اللِّميُّ أفضلُ من الاستدلالِ الإنّـيّ، وهناك فرقٌ بين طريقٍ وطريقٍ للمعرفة من حيث الآثار، لكن هذا لا يعني المعرفةَ بكُنه الذّات؛ لأن المعرفة بالكُنه لا تحصل لأحدٍ في =

(هەرخۆتیبۆخۆتبورهاندیتربەس
بەشیخۆیناویتێکەلبکاکەس)(١)

ومن ثَمّة فُضّل ما حكاه عن سيِّدنا محمَّدٍ ﷺ على ما حكاه عن كليمِه عليه السلام، كما قال البيضاويُّ في تفسيرِ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥](٢).

[إشكال قويّ وجوابه]

إنْ قيل: يُشتمُّ من ذلك كونُ سيِّدِنا موسى على نبيِّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ

= الدنيا والآخرة، كما أشار إليها الإمامُ الغزاليُّ رحمه الله: «ينبغي أن يُعلَم قبل كلِّ شيء أنّه لا يَعرِف الله تعالى حقَّ معرفته إلا الله، ولا يحيط بكُنه جلاله سواه، وكلُّ ما يستطيع المرء أن يحصل عليه من معرفةٍ في هذا المجال تتمثل فيما يأتي:
أ ـ أن هذا العالَم العجيب المنظم المرتَّب يحتاج إلى مدبّرٍ حيٍّ قادرٍ عالِمٍ، لا يشبه العالَمَ ولا يُشبِهُه العالَمُ، وذلك عن طريقِ دلالةِ الخلق على الخالق، وهذه معرفةُ فعلِ الله وليست معرفةَ الذات.
ب ـ وهذا العالَم يدل على إثباتِ صفاتِ الحياةِ والعلم والقدرة لله، وهذه علمٌ بالأوصاف لا بالحقيقة.
ج ـ ويدل العالَم على أنه يستحيل عليه الحدوث والجسمية والعرضيّة، إلى غير ذلك مما يستحيل عليه، وهذا علمٌ بسلبِ أمورٍ عنه وليس علمًا بحقيقة الذات». «ثلاث رسائل في المعرفة» الإمام الغزالي (١٧-١٨).

(١) «العقيدة المرضية وشرحُها» (٢٦).

(٢) يقول الإمام البيضاويُّ في «تفسيره» (١: ٢-٣) بعد كلامٍ طويل حول الآية: «... فإنّ العارفَ إنّما يَحِقُّ وصولُه إذا استغرق في ملاحظةِ جنابِ القدسِ وغاب عما عداه، حتى إنّه لا يلاحظُ نفسَه ولا حالًا من أحوالِها إلّا من حيث إنّها ملاحِظةٌ له ومنتسِبةٌ إليه، ولذلك فُضّل ما حكى الله عن حبيبه حين قال: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، على ما حكاهُ عن كليمِه حين قال: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]، وكرَّر الضميرَ المجرورَ في ﴿مَعِيَ﴾ و﴿رَبِّي﴾ للتنصيص على أنه المستعانُ لا غيرُ». ولم يحتج إلى تكرار الضميرِ في الآية الأولى.

أنقصَ من الأقطابِ؛ حيثُ لم يصلِ الرابعةَ مع أنّ الأقطابَ يصلونها، كما قال بعضُهم: «ما رأيتُ شيئًا إلّا وقد رأيتُ اللهَ قبلَه»[١]، مع أنّ مرتبةَ الرسالةِ فوق دائرةِ النبوّةِ، وهي فوق دائرةِ الولايةِ، كما أسلفْنا، ومِن ثَمّة قال في «الإحياء»: «آخرُ مقامات الولاية أوّلُ مقاماتِ النبوّةِ»[٢].

قلنا: أمّا أوّلًا: فهو بلَغ الرابعةَ، لكن كلَّم الناسَ على قدرِ عقولهم؛ إذْ أكثرُ مَن معه لم يَبلغوها، وسيّدُنا أبو بكرٍ عليه السلام بلَغها، فكان حقيقًا بأن يُخاطَبَ بأنّ اللهَ معنا[٣].

وأمّا ثانيًا: فيمكن أنّه تنازَل عن درجتِه هضمًا لنفسِه، أو على طريقِ الهبوط ورعايةِ الظاهر.

وأمّا ثالثًا: فهذه الدرجاتُ الأربعُ كما تَجري في الولاية تَجري في النبوةِ، ثمَّ الرسالةِ، ثُمَّ في ختْمِ الرسالة، كما أشرْنا إليه سابقًا[٤]، فيُمكن أنّه عليه السلام حينئذٍ لم يبلغْ رابعةَ الرسالةِ، ثمَّ بلَغها.

---

(١) أي: رآه بعينِ قلبه المسمّاة بالبصيرة لا بعينِ رأسه المسمّاة بالبصارة.

(٢) لم أجد هذه العبارةَ في «إحياء علوم الدين».

(٣) قال المؤلّفُ في «الألطاف الإلهية» حول الآيتين (٢: ١٨٥): «والأعلى انتقالُه من اللهِ إلى ذاتِه وذاتِ رفيقِه رضي الله عنه الواصلِ كلٌّ منهما إلى هذه المرتبةِ»، وحول سيّدنا موسى يقول: «... والأعلى انتقالُه من ذاتِه إلى الله؛ لأنّ مَن معه لم يبلغ هذه المرتبةَ، فكلٌّ منهما راعى قاعدةَ «كلّمِ الناسَ على قدرِ عقولِهم»، فلا تدلُّ الآيةُ على أنّ سيّدَنا موسى عليه السلام لم يبلغ هذه المرتبةَ».

(٤) قال المؤلّف رحمه الله سابقًا: «ثُمَّ درجاتُ المسلمين المتقلّدين بقلادةِ شرعِ اللهِ تعالى في كلٍّ من تلك الدوائر أربعٌ، ولكلّ درجةٍ منها مراتبُ كثيرةٌ».

[الواصل إلى فناء في الفناء]

فعُلِم أنّ عالَم الشهادةِ أوّلُ مظهرٍ لله تعالى[١]، لكنْ إذا بلَغ الشخصُ دوائرَ الولايةِ الكبرى خَرَج عالَـمُ المشاهدةِ عن كونِـه مَظهرًا بالنسبةِ إليه؛ لأنّه بالنظر إلى غيرِه[٢] في حكْمِ العَدَم.

وإذا وصَل إلى آخرِ درجاتِ آخرِ دوائرِ الولاية الكبرى يَحصل له الإحاطةُ التامّةُ والطَّيُّ الأكبرُ، فهو حال كونِـه في عالَمِ المشاهدةِ كائنٌ في آخرِ عوالمِ الدوائرِ التسعة عشرَ، فكأنّه واضعٌ أحدَ قدَمَيْهِ على مركزِ العالَمِ والقدمَ الآخرَ في آخِرِ تلك المقامات، فيَفنَى في الله تعالى، بل يَفنَى في الفناء، فحينئذٍ يحصلُ له فوتُ تمامِ الإدراكاتِ ويصلُ إلى حقيقةِ إدراكِ ذاتِ الله تعالى، وإليه الإشارةُ بقولِ سيِّدِنا أبي بكرٍ الصِّدِّيقِ عليه السلام مع تضمينِ سيِّدِنا عليٍّ عليه السلام له:

«العجـزُ عــنْ درَكِ الإدْراكِ إدراكُ والبَحْثُ عَنْ سِرِّ ذاتِ اللهِ إشراكُ»[٣]



(١) فلننظر إلى علوّ نظرِ العرفاء، فهذا العالَـمُ الوسيعُ أوّلُ مجالٍ لِسيرِهم القدسيّ، فهو بالنسبة إلى عوالم الأمريّة كقطرةٍ من البحر.

(٢) بالنظر إلى غيره من العوالم الأمرية الغيبيّة من حيث السعة والعظمة، كما قال المؤلّف سابقًا: «نسبةُ عالم المشاهدة إلى الدائرةِ الأولى منها كنِسبةِ ذرّةٍ إلى دائرةِ عالمِ المشاهدةِ، وكذلك نِسبةُ كلِّ سافلةٍ منها إلى فوقها».

(٣) «المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى» حجة الإسلام الغزالي (٥٤).

بحث تمهيديّ عرفانيّ حول الدوائر[1]

قال العلّامة البالكـي: إنّ دوائـرَ الطـريقة [أي: عوالِمَها] عشرون دائرةً، أولاها دائـرةُ عالَـمِ المشاهدةِ التـي نصفُ قطرِها مقدارُ خمسيـن ألْفَ سنةٍ، والبواقي دوائرُ عالَـمِ الأمـرِ[2]، وفوق تلك الدوائرِ دوائرُ النبوّةِ، وفوقها دوائرُ الرسالةِ، وفوقها دوائرُ أولي العزميّةِ، وفوقها دوائرُ ختمِ الرسالةِ، وفوقها دوائرُ صفاتِ اللهِ، أي: حقيقةُ الصفاتِ التي هي الغيبُ المطلقُ، التي لا يطَّلعُ عليها غيرُه تعالى؛ لا في الدنيا ولا في الآخرةِ.

ونسبةُ كلِّ دائرةٍ سابقةٍ إلـى ما فوقها كنسبةِ مثقالِ ذَرّةٍ إلـى دائرةِ عالَـمِ المشاهدةِ، واللهُ تعالى من الأزَل محيطٌ بجميعِ تلك الدوائرِ، أي: صوَرِها

---

(١) كتَب العلامة البالكي موجزًا حول الدوائر ومقامات الأولياء بحسب تلك الدوائر، في جوابِ سؤالٍ حول عبارةِ الشيخ ابن عربي قُدّس سِرُّه؛ وذلك في «المجموعة الخامسة من مخطوطاته» (٤٢-٤٤)، ننقلُها هنا توطئةً لبحث الدوائر المذكور في بعضِ الرسالات الآتية.

(٢) أي: عالَـمُ المجرَّداتِ عن المادّة، فقيل للإمام الغزالي رحمه الله: «ما معنى قولِه تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]؟ وما معنى عالَم الأمرِ وعالَم الخلق؟ فقال: كلُّ ما يقع عليه مساحةٌ وتقديرٌ ـ وهو عالَمَ الأجسامِ وعوارضِها ـ يُقال له: إنّه من عالَمِ الخلقِ، والخلقُ هنا بمعنى التقديرِ والتصوير، لا بمعنى الإيجادِ والإحداثِ.

وما لا كميّةَ له ولا تقديرَ، فيقال: إنّه أمرٌ ربانيٌّ... وكلُّ ما هو من هذا الجنسِ من أرواحِ البشرِ وأرواحِ الملائكة يقال: إنه من عالَمِ الأمرِ، فعالَمُ الأمرِ عبارةٌ عن الموجوداتِ الخارجيّةِ عن الحسّ والخيالِ والجهةِ والمكانِ والتحيُّزِ، وهو ما لا يدخل تحت المِساحةِ والتقديرِ لانتفاء الكميّةِ عنه». «المضنون به على غير أهله» من مجموعة رسائل الغزالي (١٢٣).

العلميّةِ قبل إحداثِها وأصيليّاتِها بعده [أي: بعد الإحداث] ومعها وأقربُ إليها إحاطةً ومعيّةً وقُرْبًا لائقةً بجنابِ قُدسِه وكبريائِه، لا يَعلمُ حقيقتَها أحدٌ غيرُه تعالى، فهي من المتشابهاتِ أزلًا وأبدًا.

وتسعةَ عشر من دوائرِ الولايةِ داخلةٌ في عالَـمِ الأمرِ، لكنَّ الأولى منها أمريّةٌ محضةٌ لا تعلُّقَ لها بالمادياتِ أصلًا، بل لها تعلُّقٌ بالقلبِ المجرَّدِ عن المادّةِ[1]،

---

(١) حقّق المؤلّفُ رحمه الله عَلاقة الماديّات والمجرَّدات والفرق بينهما، ومن خلالها نعلم كيف يتعلّق القلبُ والروح بالعالَم المجرد الغيبيّ، وذلك في «حقيقة البشر» بتحقيقنا (٣٥٢-٣٥٧)، نأتي بأصل المتن فيقول: «وتحقيقُ ذلك أنّ التعلُّقَ والمعِيّةَ والقُربَ والإحاطةَ سبعةٌ، أربعةٌ منها محسوسةٌ لكلّ أحدٍ، أعني تعلُّقَ الجوهرِ أو العرَضِ كلٌّ بمثلِهِ أو بالآخَرِ. هذه التعلقاتُ الأربعُ السابقةُ تُسمَّى تعلُّقًا جسمانيًّا، لكن التعلُّقَ الخامسَ والسادسَ والسابعَ تُسمَّى تعلُّقًا تجرُّديًّا، كما يقول: والخامسُ: تعلُّقُ المُجرَّدِ بالماديِّ، كتعَلُّقِ الرُّوحِ بالبدنِ. والسادسُ: تعلُّق المُجرَّدِ بالمُجرَّدِ، وإليه الإشارةُ بقوله ﷺ: «الأرواحُ جنودٌ مجنَّدةٌ، مَتى ائتلَفَت تَعارَفت» (أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، باب مَنِ انتظر حتى تُدفَن، برقم (٣٣٣٦) (٤ : ١٣٣).
والسابع: تعلُّق المُجرَّد بجميعِ الماديات والمُجرَّداتِ، وهو تعلُّقُه تعالى بجميعِ ما سواه أزلًا وأبدًا، على ما أشار إليه بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وبقولِه: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وبقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦].
فبالضَّرورة لكونِـه تعالى غيرَ جسمٍ ولا جسمانيٍّ ليس تعلُّقُه كالتعلُّقاتِ الأربعِ ـ السابق بين الماديّات ـ ولا حالًا فـي شيءٍ كحلولِ العرَضِ فـي الموضـوعِ، أو الصورةِ فـي الهَيُولى، أو الجسمِ في المكان، أو غيرِ ذلك.
لكن مَن رأى روحَه المُجرَّدَ بعين القلب، وأيقَن بأنّه مع تجرُّدِه مرتبِطٌ بجميعِ ذَرّات وجودِه، ومع ذلك ليس بمكانيٍّ ولا حالًا فيه، وهو مع بُعدِه عنه قريبٌ، ولا يغيبُ عنه البعيدُ ولا القريبُ، وأنّه الآمرُ النّاهِي بجميعِ قواه، والمأمورُ والمَنهيُّ والمخاطَبُ له؛ تمكَّن مِن أن يَعلمَ تعلُّقَه تعالى بالعالَمِ وتنزيهه عن الحلول والاحتياج.
[دليلٌ جليٌّ على تجرُّد الروح]
يقول المؤلّفُ رحمه الله: «ونحن قد أوضحنا ذلك في كُتُبنا وتقريراتِنا بعبارةٍ واضحةٍ،=

مَنْ أتمَّ مراسمَ سلوكِها يَبلُغ الولايةَ الصغرى، ويُسمّى مُبتدِئًا في الطريقة. والثمانيةَ عشر الأخرى متعلِّقةٌ بتزكيةِ عالَـمِ الخلْقِ، أي: عالَـمِ المادّة(١)،

= حاصلُها: إنّ العلمَ [لكونِه علاقةً خاصةً بين العالِـمِ والمعلوم] لا يتحَقَّقُ إلّا بحضورِ المعلومِ عند العالِمِ، مثلًا: إذا لم يتَّصلِ الذائقةُ واللامسةُ والشامّةُ والسامعةُ بمُدرَكاتها لا يحصلُ العلم، ومعلومٌ أنّ البشرَ يَعلَمُ الماديّاتِ قبل الإحساسِ بها وبعدَه، ويعلَمُ المُجرَّداتِ نفيًا أو إثباتًا، ويتصوَّرُ الأمكنةَ البعيدةَ مثلَ الجنّةِ والنارِ والمغيباتِ.

وبالضرورةِ لم ينتَقِلِ البشرُ إليها ولا هيَ إليه، فذلك علامةُ أنّ فيه شيئًا مع قُربِه عنه يتباعَدُ عنه، ومع بُعدِه عنه يتقارَب عنه يَعلَمُ الحاضِرَ والغائبَ، والمحسوسَ وغيرَه، والمستقبلَ والماضيَ والحالَ بلا تفاوتٍ؛ لارتباطِه بكلٍّ منها على السواء، فهو حالَ كونِه في السفلِ حاضرٌ في العلوِ، أو في اليمين ففي الشمالِ، وبالعكسِ؛ فهو حاضرٌ في آنٍ واحدٍ في جميعِ الأمكنةِ مع عدمِ حلولِه في شيءٍ منها، لا يعزب عنه شيءٌ حسبَ استعدادِه لا على السلب الكليّ؛ فإنّه خارجٌ عن طوق البشر، وإنّما هو له تعالى فقط، بل عدمُ عزوبِ شيءٍ مما يليق به عنه من مَوهُوباتِه تعالى له ومُودَعاتِه إذا شاء سلَبَه عنه.

وهذا ـ بهذه الأوصاف ـ لا يمكن أن يكونَ جسمًا أو جسمانيًّا؛ لأنّ كلًّا منهما إذا كان في علوٍ لم يكن في سُفلٍ، أو في مكانٍ لم يرتبط بآخَرَ، أو في زمانٍ لم يرتبط بآخَرَ، فيكون له تعلُّقٌ خاصٌّ لا كتعلُّقِ الأجسامِ والجسمانيّاتِ».

(١) حقّق المؤلّف معنى الخلق بين العامّ والخاصّ في أماكن من رسائله، منها «حقيقة البشر» بتحقيقنا (٣٠٨-٣١٥): نأتي بأصل المتن فيقول: «وهو المستفادُ من البرهان ومن القرآن؛ إذ بعد أن بيَّنَ اللهُ تعالى بقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] أنّ العالَمَ قسمان: عالَمُ خلقٍ، وعالَمُ أمرٍ، بيَّن بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] أنّه من عالَمِ الأمر.

وبيانُ ذلك: أنّ للخلق معنَيَين: إفادة الوجود، وهذا شاملٌ لِما سوى اللهِ تعالى، فهو مخلوقٌ بهذا المعنى والتصويرِ والتقديرِ، وهذا إنّما يُتصَوَّر في الماديّاتِ، ويقابلُه الأمرُ، فعالَمُ الخلق بمعنى إفادةِ الوجود:

إما عالَمُ أمرٍ، أي: ما لا يَقبَلُ التصويرَ، ويُسمّى عالَمَ الغيبِ والعالَمَ العُلويَّ وعالَمَ المُجرَّداتِ. وإمّا عالَمُ خلقٍ، أي: قابلٌ للتصويرِ والتقديرِ، ويُسمّى عالَمَ الشَّهادةِ والعالَمَ السُّفليَّ وعالَمَ الماديّات، ومِن هذا العالَمِ الجَنّةُ والنارُ والجنُّ والملكُ والشياطينُ؛ لكونِها أجسامًا، إلا =

فمَن أتمَّ من العشرين مسالكَ السّتةِ منها تتزكّى نفسُه، فيصيرُ راضيةً مرضيّةً، ويحصلُ له انشراحُ الصدرِ، ويَسمَع لذيذَ خطابِ: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]، **ويحصُل له الولايةُ الكبرى، ويُسمَّى متوسِطًا. ومَن أتمَّ مسالكَ السابعةِ يُسمَّى منتهِيًا، ويَحصل له الولاية العلياء.**

ومَنْ أتَمَّ مسالكَ العشرين كلَّها تَزكَّتْ عناصرُه الأربعةُ، ويتحقَّق فيه سِرُّ قولِه ﷺ: «ألا وَإنّ في الجَسَدِ مُضْغةً[١] إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإذا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، ألا وَهِيَ القَلْبُ»[٢]، ويندرج في سلكِ: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ [الرعد: ٢٨][٣].

= أنّ عُيونَ النّاقصين [يعني عوامَّ الخلقِ] لا تراها في هذه النشأة، لكن تراها أبصارُ خواصِّ البشر، أعني الأولياءَ».

(١) ذِكرُ المضغةِ بدلًا من اللطيفةِ المجرَّدة يَدلُّ على أنّ تزكيةَ البدنِ أصلٌ لتصفيةِ المجرَّدات، وأنّه لا يَحصل الكمالُ إلّا بعد تزكيةِ الماديّات، كما قال المؤلِّف في بداية «الدوائر العشرين»: ومِن ثمّة ترى النبيَّ ﷺ يكرّرُ ذكرَ المضغةِ في أحاديث، ولا يذكرُ أصلَ لطيفةِ القلب، وأنه لا يحصلُ الكمالُ الحقيقيُّ إلّا بعد تزكيةِ الجميع، وهذا معنى قوله ﷺ: «إذا صلَحت صلحَ الجسدُ كلُّه».

(٢) سبَق تخريجُه.

(٣) وكذا وضَّح العلامةُ البالكيُّ في «حاشيته على تفسير البيضاويّ» (١: ١٩٩)، غايةَ التزكية والتصفية العظيمتَين وعَلاقتهما بتلك العوالِم، على قولِه تَعالَى: ﴿ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [التوبة: ٧٢]: «إذ رضوانُ الناسِ عن اللهِ أدونُ من العكس، ثمَّ كان المرادُ رضوانَ اللهِ من أنفسهم؛ فإنّه أكبرُ الرضواناتِ.

وتوضيحُ ذلك الرضوان حسب مرتبةِ التزكيةِ والتصفية، هو: أنّ الإنسانَ مركَّبٌ من خمسِ ماديّات هي العناصرُ الأربعةُ والنفسُ، ومن خمسِ مجرَّداتٍ: القلبِ والروحِ والسّرِّ والخفيِّ والأخفى، فإذا وفَّق اللهُ البشرَ لسلوكِ الصراطِ المستقيمِ والطريقِ القَويم هداه اللهُ إلى مرشدٍ ماهرٍ باهرٍ، فيَصفى قلبُه، فيَحصل له الولايةُ الصغرى، ويَخرُج من العالَمِ الظلمانيّ السُّفليّ إلى العالَمِ النورانيّ العُلويّ، فيَرضَى قلبُه عن ربِّه، ثم يَرضَى الربُّ عنه، ثم يَصفى روحُه، ثمَّ =

....

= سِرُّه، ثمَّ خَفِيُّه، ثم أخفاه، ولكلٍّ منها رضاءٌ عنه تعالى، ثمَّ رضاؤه تعالى عنه.
وإن بلَغ الشخصُ الولايةَ الكبرى تَصير نفسُه مطمئنةً، ثم إذا شَرعَ في مشاغلِ الروحِ تَشرُعُ النفسُ في كونها راضيةً عن الله تعالى إلى أن يَبلغَ مشاغلَ السرّ، فحينئذٍ تَشرع النفسُ في كونها مرضيّةً له تعالى.
فإذا تَمَّ مشاغلُ اللطائفِ [وذلك في آخرِ مقاماتِ الولايةِ الكبرى] صارت النفسُ مرضيّةً، وكذا عناصرُه، وحينئذٍ يصير قطبًا غوثًا، جامعًا، مزكِّي مُزكّيًا، تامًّا ببدنه وعناصرِه ونفسِه ومجرَّداتِه، ويكون لائقًا لسماع خطابِ: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨]، فظاهرُ الآياتِ أنّ الشخصَ إذا جاوَز الصراطَ ورأى جهنمَ يَصير قُطبًا مُزكّى كما ذُكِر، منها قولُه تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم ﴾ [الحديد: ١٢]، وقولُه: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]. هذه النضارةُ واللطافةُ في أبدانِ أهلِ الجنّة تدلُّ على تلك التزكية والتصفية، ومِن ثمة يَصير قواه الفانيةُ باقيةً، ويليقُ أن يَرى الله بعينِ بصرِه كبصيرتِه.
إن قيل: فما الفرقُ بين طَبقاتِ الناسِ في الجنّةِ؛ إذ كلٌّ وصَل تلك المرتبةَ؟ قلنا: مراتبُ تصفيةِ وتزكيةِ البدنِ والنفسِ والمجرَّداتِ غيرُ متناهيةٍ إلى أبدِ الآباد، كيف لا والغرضُ الأصليُّ ازديادُ القربِ منه تعالى، ومراتبُ القربِ ـ لعدمِ تناهيها بين عالَمَي الإمكانِ والوجوبِ ـ غيرُ متناهيةٍ؟! هذا هو الحكمةُ الأصليّةُ في أبديّةِ الجنّةِ.
ولنذكُر لك نظيرًا محسوسًا، مثلًا في الخشَبِ عنصرُ النارِ، لكن خُفِيت بالعناصرِ الأخَرِ، فإذا أوقِد على الخشبِ يُحرَق شيئًا فشيئًا إلى أن يَصيرَ جَمرةً بلا يَحموم، أي: بلا دخان، ثم يَنفصل عنه الرَّمادُ شيئًا فشيئًا إلى أن لا يَبقَى أثرُ الجمرةِ وتصيرُ نارًا مُصَفّاةً صفاءً ما، داخلةً في الطبقةِ الأولى من الهواءِ، ثمَّ يزيد صفاؤُها شيئًا إلى أن تصلَ الطبقةَ المخلوطةَ من الهواء والنارِ، فتزداد صفاءً، فتَستحِقُّ الصعودَ إلى الطبقة الناريةِ الصرفةِ، ومع ذلك ليس صفاءُ هذه الواصلةِ كصفاءِ الواصلةِ قبلها، وهكذا، ولا الواصلةُ الأولى كالتي كانت أولًا في أصلِ تلك الطبقةِ.
فكذلك النفسُ والعناصرُ والمجرَّداتُ تَتدرَّج في الصفاءِ شيئًا فشيئًا إلى أبدِ الآبادِ، لكنَّ سيِّدَنا محمدًا ﷺ اكتَسَبَ قبلَ دخولِ الجنّةِ تزكيةً وتصفيةً أتمَّ وأكثرَ من غيرِه، وكذا كلُّ طبقةٍ من الرسُلِ والأنبياءِ عليهم السلام قبل غيرِهم من طبقاتِ الرسُلِ والأنبياءِ، وجميعُ الأنبياءِ قبل جميعِ الأولياء وأتمّ منهم، وكذا طبقاتُ الأولياءِ في ما بينهم، وكذا جميعُ الأولياء قبل غيرِهم وأتمّ منهم، ويُسمّي العرفاءُ هذه التطوراتِ في التصفيةِ والتزكيةِ تجديداتٍ، وعبَّر عنها في «الإحياءِ» للغزالي رحمه الله بمراتبِ الشوقِ، واللهُ أعلَمُ بحقيقة الحال.

[مثال للفرق بين مراتب الأولياء في الإدراك]

وكما أنّ الشمسَ سارٍ في جميعِ عالَـمِ المشاهدةِ، لكن لا يَرى الشخصُ منه إلّا ما دخَل منه في شعاعِ بَصرِه، كذلك اللهُ تعالى [وله المَثَلُ الأعلَى] وإنْ كان في كلِّ آنٍ محيطًا بجميعِ الدوائرِ، لكنَّ العارِفَ لا يُمكنُه أنْ يَرى ضوءَ التجليّات إلّا بقَدْرِ شعاعِ أنوارِ بصيرتِـه، والعارِفُ الرائي للتجليّاتِ فِرَقٌ، وكلُّ فِرْقةٍ درجاتٌ ومراتبُ:

الفِرْقةُ الأولَى: مَن يَفنَى حين الشهود في التَّجليّاتِ فناءً شهوديًّا، وإذا زال الفناءُ الشهوديُّ يستحكم هذا الحال في قلبِه ويحصل له الفناءُ التخيليُّ، أي: الفناء بما رآه سابقًا وحاضرًا في خياله، فهو دائمًا في الفناء إمّا شهوديًّا وإمّا تخيليًّا، فيحصل له المحوُ والسُّكرُ والجنونُ الربّانيُّ المشار إليه بالحديثِ الصحيح: «لا يُؤمِن أحدُكم حتَّى يُقالَ: إنّه مجنونٌ»(١).

إلى أنْ قال: فيزعمون أنْ لا شيءَ في الحقيقة سوى ما يَرونه، وعليه يُحمَل هذا القول للشيخ ابن العربيِّ قُدِّس سِرُّه.

إلى أنْ قال: وهذا معنى قولِ الإمامِ الربّانيِّ قُدِّس سِرُّه: إنّ الفناءَ الذي يَزعمُه الصوفيّةُ الوجوديّةُ وجوديًّا حقيقيًّا [أي: بحسبِ نفسِ الأمرِ] هو فناءٌ شهوديٌّ، أي: فناءٌ بحسبِ شهودِهم لا حقيقيٌّ، «لا بمعنى أنّهم في مدّةِ عمرِهم في مطالعةِ تجليّاتِ ذاتِه؛ فإنّه خارجٌ عن طوقِ البشَرِ، بل بمعنى: أنّهم يبقى هذا الفناءُ الشهوديُّ في حافِظتِهم، فهُم في الفناء الشهوديِّ أوِ الفناء العلميِّ التعقليّ، وغائبون عن غيرِ اللهِ في يَقظَتِهم ومنامِهم، وصحَّتِهم ومرضِهم»(٢).

---

(١) لم أجده في مظانّ الكُتُبِ الحديثيّة.

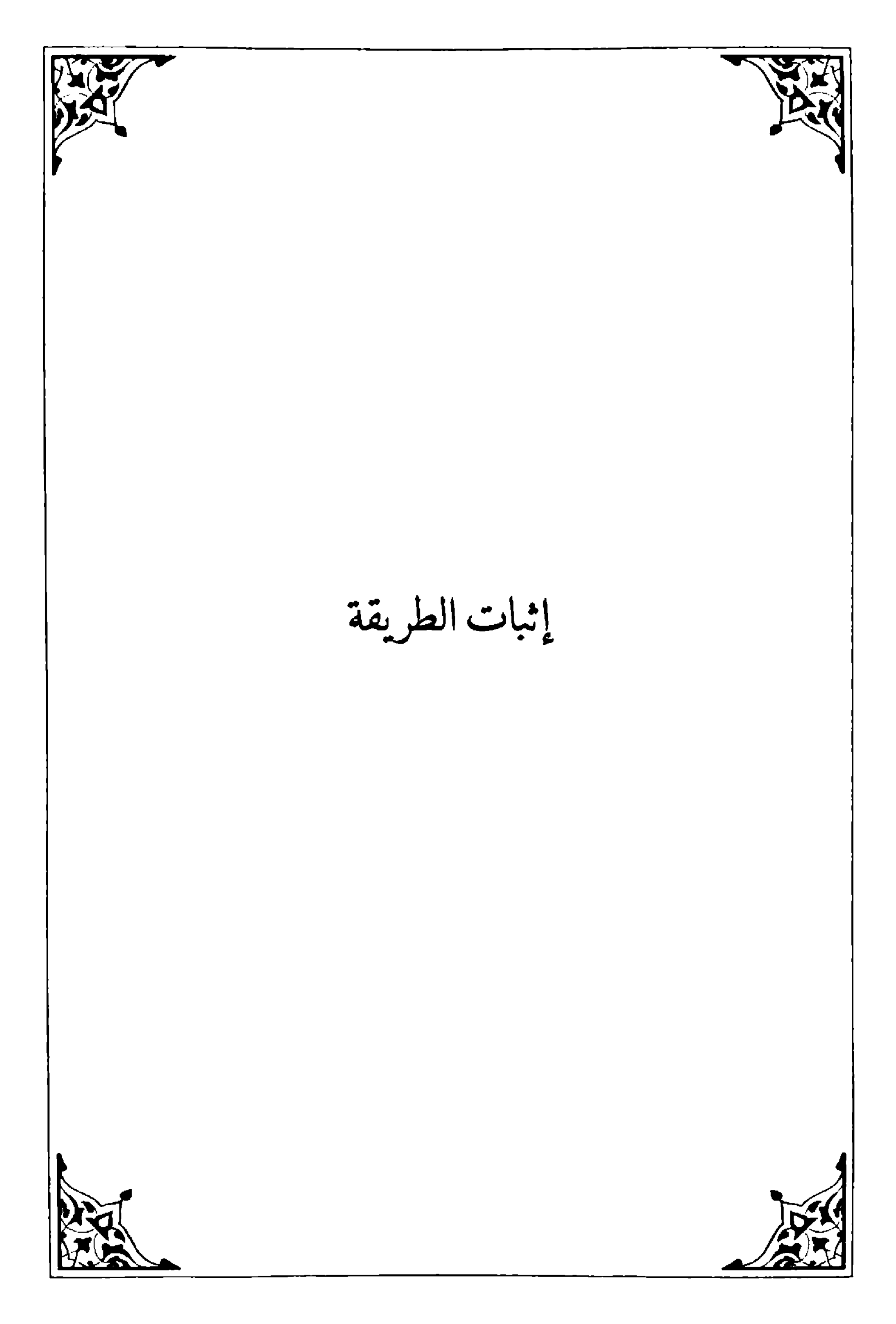
(٢) «الفضل الرحماني شرح رسالة الإمام الرَّبّاني» قُدِّس سِرُّه في «المجموعة الرابعة من مخطوطات العلامة البالكي» (٣٩).

الفِرقةُ الثانيةُ: كالأولَى إلّا أنّهم لَمّا زال عنهم الفناءُ الشهوديُّ يَحصُل لهم الصحوُ والبقاءُ باللهِ، فيستغفرون مما صَدر عنهم حال الفناءِ.

الفرقةُ الثالثةُ: مَن له في حال الفناءِ والسُّكْرِ البقاءُ والصحوُ، فهو في حالِ فنائِه باقٍ باللهِ، فيَعلَم في حالِ فنائِه واختلائِه باللهِ أنّ في الدوائرِ أرواحًا مقدَّسِين غيرَه، هم حاضرون عنده تعالى، بخلاف الفرقة الأولى.

لكن لا يَراهم إمّا لأنّه مُستغرِقٌ في تجليّاتِ أنوارِ اللهِ، وإمّا لأنّ وظيفتَه أنْ يَستمدَّ من ذاتِ اللهِ البحت، ولا ينظُر إلى غيرِه ولا يستمدُّ منه.





إثبات الطريقة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين، ونشهدُ أن لا إلهَ إلّا اللهُ، وأنّ سيِّدَنا محمَّدًا عبدُه ورسولُه ﷺ، وعلى آلِه وأصحابِه وأمَّتِه وأحبابِه. أمّا بعدُ:

[موقع الطريقة من العلوم]

فقد رَوى كُمَيلُ بنُ زيادٍ[1]، عن سيِّدِنا عليِّ بنِ أبي طالب رضي اللهُ عنهما، أنّه قال: «إنّ لله علومًا أربعةً: علمَ الألوهيّةِ لا يقتدرُ أحدٌ أنْ يعلَمَه، وعلمَ النبوّةِ، ولا يسعُ أنْ يعلَمَه إلّا النبيُّ ﷺ، وعلْمَ الحقيقةِ، ولا يمكنُ أنْ يعلَمَه إلّا الخواصُّ، وعلمَ الشريعةِ الظاهرةِ»[2].

---

(١) كُمَيلُ بنُ زياد بنِ نَهيكِ بنِ هيثم. رَوى عن عثمانَ وعليٍّ وعبدِ الله، وشَهِد مع عليٍّ صِفِّين. وَقال إسحاقُ بنُ منصورٍ، عَن يحيى بن مَعِين: ثقةٌ. وَقال العجلي: كوفيٌّ تابعيٌّ ثقةٌ. وَقال مُحَمَّد بن عَبد اللهِ بن عمار: كُمَيل بن زِياد رافضي، وهُوَ ثقةٌ من أصحابِ عَلِيٍّ. وكان شريفًا مطاعًا في قومه، فلمّا قَدِم الحجاجُ بنُ يوسفَ الكوفةَ دعا به فقَتَله سنة اثنتين وثمانين. «الطبقات الكبرى» لابن سعد (٦: ١٧٩)، و«تأريخ دمشق» (٥٠: ٢٤٨)، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» يوسف المزي (٢٤: ٢١٩).

(٢) والمرادُ ـ واللهُ أعلمُ ـ بعلم الأُلوهيّةِ المختصّ باللهِ هو الغيبُ المطلقُ وعلمُ كُنهِ الذاتِ. وعلمُ النبوّةِ المختصّ بالنبيِّ ﷺ هو ما يهيِّئُه لاستنباطِ الأحاديثِ الشريفةِ من القرآنِ، وعلمُ الحقيقةِ التي لا يمكنُ أن يعلَمَه إلّا الخواصُّ هو ما يشيرُ إليه قولُه تعالى حول المتشابهات: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آلِ عمران: ٧]. وعلمُ الشريعةِ الظاهرةِ للعامّةِ هو ما يَعلَمُه حاملُو العلومِ الشرعيّةِ، كلٌّ حسب استعدادِه. =

قال[1]: «وكان ﷺ يعلِّم بعضَ الناسِ [كسيِّدَينا أبي بكرٍ الصدِّيق وسلمانَ الفارسيِّ] الثالثَ[2]، وهو أسرارٌ لا يذوقُ حلاوَتَه إلّا الراسخون، وهو ليس

= بيَّن المؤلِّفُ رحمه الله الفرقَ بين شمولِ القرآن على الأحكام وبين الإدراكِ بالشمول، من خلال بيان مراتبِ معاني القرآنِ في «الفضل الرحماني شرح رسالة الإمام الرباني في القدر»، في «المجموعة الرابعة من مخطوطاته» (٢٨)، فيقول:

«وجميعُ هذه الأحكامِ التي يَحتاج إليها إلى قيام الساعةِ تُستفادُ من القرآنِ العظيمِ ومندرجةٌ فيه؛ إمّا صراحةً أو ضِمنًا، كما قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [يس: ١٢]، وقال: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

لكن طريقُ أخذِ بعضِ معانيهِ مسدودٌ على غيرِ اللهِ، كما قال: ﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وهو الغيبُ المطلقُ، أي: كُنهُ الذاتِ والصفاتِ.

وطريقُ أخذِ بعضِها مسدودٌ على غيرِ النبيِّ ﷺ، كما قال: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧].

وطريقُ أخذِ بعضِها مسدودٌ إلّا على الراسخين، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فإنّ مَن وقَف على لفظِ «الله» يعترفُ بأنّه قد يُظهِرُه على بعضِ أصفيائِه، كما أوضحناه قبلُ.

وطريقُ أخذِ بعضِها مسدودٌ إلّا على المجتهدِين، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وطريقُ أخذِ بعضِها واضحٌ لكلِّ مَن عَلِم لغةَ العربِ والعلومَ العربيّةَ».

(١) أي: الإمامُ عليٌّ كرَّم الله وجهه.

(٢) أي: علم الحقيقة. وصرَّح السيد عبد الرحيم المولوي بهذه الحقيقةِ في «العقيدة المَرضيّة» (٥٥٩)، فيقول ما معناه:

إنّ الصَّحابــةَ كانــوا شُــركاء	في الفَيْضِ العامّ مِن خَيرِ الورَى
لكنْ في الفَيْضِ الخاصّ المحوّل	كــلٌّ مُــريــدُ الإمــامِ الأوّل
وهــو ظـاهـرًا بـاطـنًا مُطاع	عــلــى كــلّـهـم لــهُ اتِّــبــاع
ومِــن نُــورِه كــلٌّ مُلتمِس	ومِــن نــارِه كلٌّ مُقتَبِــس

كلُّ أحدٍ مكلَّفًا به، بل فضيلةٌ وفرضُ كفايةٍ[١]، واللهُ يجتبي إليه مَن يشاءُ.

[تأريخ الطريقة]

فالطريقةُ الشريفةُ لُبابُ الشريعةِ ومُخُّها وباطِنُها، وكانتْ متداوَلةً من زمن النبيِّ ﷺ إلى زمانِنا هذا، بيَّنها القرآنُ والحديثُ إجمالًا، وفصَّلَه النبيُّ ﷺ للخواصِّ، وهم لأتباعِه، وهكذا إلى زمانِنا هذا:

مثلًا عَلَّم النبيُّ ﷺ دروسَ الطريقةِ الصِّدِّيقيّةِ النقشبَنديّةِ[٢] لسيِّدَيْنا أبي بكرٍ وسلمانَ الفارسيِّ[٣] ـ رضي الله عنهما ـ ....

(١) هنا يقول المؤلِّف رحمه الله: إنّ سلوك الطريقِ الحقِّ فرضُ كفايةٍ، وهذا لا يَتعارض مع ما قاله في «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٧٢): «ويجب أن يُعلَمَ أنّ تزكيةَ الأخلاقِ وتصفيةِ اللطائفِ فرضُ عينٍ»، ويقول أيضًا (١٠٧): «فعُلِمَ من ذلك أنّ التمسُّكَ بالمرشِدِ الحقيقيِّ فرضُ عينٍ على كلِّ شخصٍ»، فلا تَعارُض بينهما؛ لأنّ الجهةَ منفكّةٌ، فالأوّل ـ الفرض الكفائي ـ بالنسبة لعامّةِ الخلقِ، والفرضُ العينيُّ بالنسبة لكلِّ شخصٍ له الاستعدادُ للشروط التي ذَكَرها المؤلِّف في «التوفيق» نفسِه (٥٨-٦١)، ويؤيِّدُ هذا ما ذَكره المؤلِّفُ بعد أقسام الإيمان من التقليديِّ والاستدلاليِّ والشهوديِّ، ثمَّ يقول: «إذا عرفتَ هذا، فاعلَم أنّ الكفرَ يحصلُ بفقدان العلميِّ اليقينيِّ، فأيُّ شخصٍ يَعرفُ المسائلَ الدينيّةَ بطريقِ العلمِ اليقينيِّ، فهو مؤمنٌ وليس بكافرٍ، فيخرجُ جميعُ المسلمين عن رتبةِ الكافرين، ولكن ليس لهم فضيلةُ الإيمان الشهوديِّ». «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (١٨-١٩).

(٢) إشارةٌ إلى أنّ الطريقة العليّةَ النقشَبنديّةَ مأخوذةٌ من النبيِّ ﷺ عن طريق رفيقِه في الغار سيِّدنا أبي بكرٍ رضي الله عنه.

(٣) الصحابي الجليل سَلمان الفارسي يُكنى أبا عبد الله، وهو من أهلِ رامَهُرمُز، من أهلِ أصبهان، من قرية يقال لها: جَيّ، وكان أبوه دهقان أرضه، وكان على المجوسية، ثم لَحِق بالنصارَى وَرَغِبَ عن المجوسية، ثم صار إلى المَدِينة، وكان عَبدًا لرجلٍ من يهود، فلما قدِم النَّبِيّ ﷺ مهاجرًا إلى المَدِينة أتاهُ سَلمان وأسلَمَ، وكاتَبَ مولاه اليهودي، فأعانَهُ النَّبِيُّ عليهِ السلام والمُسلِمونَ حتى أعتِق، وشَهد الخندقَ، وكانَ رَجُلًا قَوِيًّا، فَقالَ المُهاجِرُونَ: سَلمانُ مِنّا،=

سِـرًّا[١]، ودروسَ الطريقـةِ العلويّـةِ القادريّةِ[٢] لسيِّدِنا عليٍّ - رَضيَ اللهُ عنه - ووَصلتْ هذه الدروسُ[٣] من المشايخِ إلى أتباعِهم، وأمَروا بإخفائِها عن غيرِ أهلٍ؛ لأنّ أذهانَ العامّةِ قاصرةٌ عن إدراكِها، بل ربَّما تَزيدُهم إنكارًا، وإلى هذا أشار سيِّدُنا أبو هريرةَ[٤] وابنُ عبّاس[٥] - رَضيَ اللهُ عنهم - بقولهما: «عندنا علمٌ لو بيَّـنّاه لَأخَذ الناسُ حُلقومَنا»[٦].

= وَقالَتِ الأنصارُ: لا، بَل مِنّا، فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «سَلمانُ مِنّا أهلَ البَيتِ»، وتُوفِّيَ في ولاية عُثمان بن عفّان رضيَ اللهُ عَنهُ بالمدائن. «الطبقات الكبرى» محمد بن سعد الزهري (٤: ٧٦)، «التاريخ الكبير» المعروف بـ«تاريخ ابن أبي خيثمة» (٢: ٣٧٧).

(١) أي: عن طريقِ الروحِ لا مشافهةً.

(٢) إشارةٌ إلى أنّ الطريقةَ العليّةَ القادريّة مأخوذةٌ من النبيِّ ﷺ عن طريقِ أسدِ الله الغالبِ على الكفّارِ سيِّدنا علي بن أبي طالبٍ رضي الله عنه.

(٣) أي: عن طريقِ الدروسِ الروحيّةِ بعد تزكية النفس وتصفية المجرَّدات، لا عن طريق القول والمشافهة.

(٤) أبو هريرة رضي الله عنه هو الصحابيُّ الجليلُ عبد الرحمنُ بنُ صَخرِ الدَّوسيُّ، نشأ يتيمًا ضعيفًا بالجاهليّةِ، قَدِم إلى مكّةَ ورسولُ اللهِ ﷺ بخيبر، فأسلم ولَزِم صُحبةَ النَّبيِّ ﷺ وحَفظ عنه، ورَوَى عنه (٥٣٧٤ حديثًا)، ووَلِيَ أمرَ المدينةِ مدّةً، وتُوفِّيَ فيها سنةَ (٥٩هـ). «صفة الصفوة» (١: ٢٨٥).

(٥) ابنُ عبّاس: هو الصحابيُّ الجليلُ أبو العباس عبد الله بنُ عبّاسٍ رضي اللهُ عنهما، وُلِد قبل الهجرة بثلاثِ سنواتٍ، كان يُحبُّ أن يُظهِرَ نعمةَ اللهِ عليه، فكان يتألَّق في مظهَرِه ومَلبَسِه، ويتعطَّر بالطِّيبِ كثيرًا، وكان كثيرَ العلمِ، حتى قال عنه الخليفةُ عمرُ بنُ الخطابِ رضي الله عنه: إنّك لأصبحُ فتيانِنا وجهًا، وأحسنُهم عقلًا، وأفقههم في كتابِ اللهِ، تُوفِّيَ سنةَ (٦٨هـ). «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٣: ٣٣١)، «البداية والنهاية» لابن كثير (٨: ٢٩٩)، «حياة الصحابة» (٣: ٧٩٨).

(٦) إشارةٌ إلى حديثٍ أخرجه الإمامُ البخاريُّ في «صحيحه» بابُ حفظ العلم، برقم (١٢٠) (١: ٢١٥)، عن أبي هُرَيرةَ قال: حفِظت من رسول الله ﷺ وعاءين: فأمّا أحدهما فبثثته، وأمّا الآخَر فلو بثثته قُطِع هذا البلعوم.

[سند الطريقة]

فكما أنّ الأحاديثَ الواردةَ في تفصيلِ الشريعةِ مسنَدةٌ مرفوعةٌ إلى النبيّ ﷺ، كذلك الأحاديثُ الدالةُ على دروسِ الطريقةِ، لكنَّ الأولَى معلومةٌ لكلّ عالِمٍ، والثانيةَ للخواصّ[1] فقط، كما ذَكَرْنا.

قال في «التاج» في (ص١٦٤) من الجزء الخامس في حديثٍ رواه البخاريُّ والترمذيُّ والإمامُ أحمدُ عن أبي هُريرةَ، أنه قال: وَأَهْلُ الصُّفّةِ أضْيافُ الإسْلامِ، لا يَأْوُونَ إلَى أهْلٍ، وَلا مالٍ، وَلا عَلَى أحَدٍ[2]... إلى آخر الحديث.

وقال[3]: عن فضالةَ بن عُبَيد الله[4] رضي الله عنه: إنّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كانَ إذا صَلَّى بِالنّاسِ يَخِرُّ رِجالٌ مِنْ قامَتِهِمْ في الصَّلاةِ مِنَ الخَصاصةِ، وَهُمْ أصْحابُ الصُّفّةِ، حَتَّى تَقُولَ الأعْرابُ: هَؤُلاءِ مَجانِينُ [أوْ مَجانُونَ]، فَإذا صَلَّى رَسُولُ اللهِ ﷺ انْصَرَفَ إلَيْهِمْ، فَقالَ: «لَوْ تَعْلَمُونَ ما لَكُمْ عِنْدَ اللهِ لَأحْبَبْتُمْ أنْ تَزْدادُوا فاقَةً وَحاجَةً»، قالَ فَضالَةُ: وَأنا يَوْمَئِذٍ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، رواه الترمذي بسندٍ صحيحٍ[5].

---

(١) أي: استنباطُ أحوالِ الطريقةِ في الأحاديثِ الشريفةِ للخواص، وليس شأنَ كلّ عالمٍ، لذا سُمّيَت بعلمِ الخواصّ.

وكمْ مِن عائبٍ قولًا صَحيحًا ... ومَنشؤُهُ مِن الفَهْمِ السَّقيمِ

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» باب مَن انتظر حتى تُدفَن، برقم (٦٤٥٢) (٨: ٩٦)، والإمام أحمد في «مسنده» مسند أبي هريرة رضي الله عنه، برقم (١٠٦٩٧) (١٦: ٣٩٧)، والترمذي في «جامعه»، برقم (٢٤٧٧) (٤: ٢٥٩).

(٣) أي: سيّدُنا أبو هريرةَ رضي الله عنه.

(٤) (فضالة بن عبيد بن نافذ بن قيس من الأنصار، شَهِدَ أحدًا والخَندقَ والمَشاهِدَ كلَّها معَ رسولِ اللهِ ﷺ، ثُمّ خَرَجَ إلى الشام، فنزل دمشق وبنى بها دارًا، وكان قاضيًا بها في زمن معاوية بن أبي سفيان، ومات بدمشق في خِلافةِ مُعاوِيةَ بنِ أبي سُفيان. «الطبقات الكبير» ابن سعد (٤: ٣٠٧).

(٥) «جامع الترمذي» بابُ ما جاء في معيشةِ أصحابِ النبيّ ﷺ، برقم (٢٣٦٨) (٤: ١٧٩)،=

[نكات في الحديث السابق]

أقولُ: المرادُ بقولِه: «لا يأوون... إلخ» أنّهم لم يكنْ لهم عَلاقةُ قلبٍ بالمالِ والأهلِ والجاهِ ولا بأحدٍ، سواءٌ لم يكنْ لهم ذلك أصلًا، أو كانتْ ولم تَمنعْهم عن العرفانِ والعبادة[1].

وقولِه[2]: «مِن الخصاصةِ» حرفُ «مِن» داخلةٌ على السبب البعيدِ، أي: سببِ السبب؛ فإنّ الجوعَ سببٌ لصفاءِ القلبِ، وهو سببٌ لفيضانِ الأنوارِ وآثارِ تجلياتِ ذاتِ اللهِ وصفاتِه على صدْرِ العارِفِ، وهو سببٌ للإغماءِ الباطنيِّ والجنونِ الحقيقيِّ الذي أشار له بقولِه ﷺ: «لنْ يؤمِن أحدُكم حتى يُقالَ: إنّه مجنون»[3] ألا يُرى أنّ النَّبيَّ ﷺ كان رئيسَ العارفين، وقالتِ الكفَرةُ: إنّه مجنونٌ[4]،

= وأيضًا «المعجم الكبير» للطبراني، بابُ فضالة بن عُبَيد الأنصاري، برقم (١٥٥٠٨) (١٨: ٣١٠).

(١) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [النور: ٣٧].

(٢) عطفٌ على: «قوله: لا يأوون»، أي: والمراد: بقوله: من الخصاصة... إلخ.

(٣) قولُه: «لن يؤمنَ»، أي: ليس كاملَ الإيمان لا بمعنى أنّه كافرٌ، بهذا اللفظ لم أجدهُ في مظانِّ كتُبِ الحديثِ، لكن وجدتُ في «مسند عبد بن حميد»، باب مسند أبي سعيد الخدريِّ رضي الله عنه، برقم (٩٢٥) (١: ٢٨٩): «أكثِروا ذِكرَ اللهِ عزَّ وجلَّ حتَّى يُقالَ: إنّه مَجنونٌ»، أي: حتَّى يُقال للذاكرِ من قِبَلِ المنكِرين بالطريقة وغيرِ العالِمين بأسراره: إنّه مجنون. والاستهزاءُ بالمؤمنين من شيمةِ الكافرين ـ أعاذنا الله منها ـ كما تجلَّى في الآيات التالية في الهامش الآتي، هل التخلُّق بأخلاق الكافرين من شيمةِ المؤمنِ؟!

(٤) إشارةٌ إلى آياتٍ؛ منها: ﴿ وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾ [الحجر: ٦]، وقولُه: ﴿ فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴾ [الطور: ٢٩]، وقولُه: ﴿ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ ﴾ [القلم: ٥١]، وقولُه: ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴾ [التكوير: ٢٢].

فيَنبغِي أنْ يكونَ العارِفُ في ظلِّهِ، فيقالُ له ما قيل له ﷺ، لكنْ[١] مَن صار قويًا في الطريقةِ لا يقعُ في الصلاةِ، فهو كالبحرِ المحيطِ يَقبلُ كلَّ واردٍ ولا يُشوِّشهُ شيءٌ، ومِن هذا ظهَر أنّ أصحابَ الصُّفّةِ كانوا سالِكين للطريقةِ العليّةِ، وحرَّضهم ﷺ بقولِه: «لو تَعلَمون ما لَكُم... إلخ»[٢].

[إشارة إلى تأصيل آداب الطريقة]

ومِن هذا[٣] أخَذَ العرفاءُ عليهم السلامُ أنّه يجب أوّلًا أنْ يَعلَمَ المرشِدُ أنّ المريدَ مستعدٌّ لهذا العلمِ الشريفِ وأهلٌ له، وبعد ذلك يَحتاج إلى طهارةٍ وإمامٍ وحصنٍ[٤].

---

(١) جوابٌ لسؤالٍ مقدَّر، تقديرُه هكذا: لماذا لم يقع الأصحابُ في الصلاةِ إلا قليلًا مع أن التجليّات واردةٌ عليهم؟ فأجاب بقوله: لكن مَن صار قويًّا... إلخ.

(٢) قال الشيخُ أبو العباسِ أحمدُ زرُّوق الفاسيُّ في «المباحث الأصليّة على جملة الطريقة الصوفية» (٢٨) حول سندِ الصوفيِّ الحقيقيِّ:

فقادةُ الصُّوفيِّ أهْلُ الصُّفّة ... في زمَنِ الرَّسولِ فاعْرِفْ وَصْفَه
وهمْ ضِيافُ اللهِ والإسلامِ ... وجُلَساءُ سيِّدِ الأنامِ
كانوا على التَّجريدِ عامِلينَ ... وعن سِوَى الرَّحمنِ مُعرِضِينَ
تخلَّقُوا بخُلُقِ النَّبيِّ ... يَدعُون بالغَداةِ والعشيِّ
قد فَهِموا مُقتَضياتِ الشَّرعِ ... فصَيَّروا الفرْقَ لعينِ الجمعِ
قدْ خَرَجوا للهِ عمّا اكتَسَبوا ... فكلُّ صُوفيٍّ إليهم يُنسَبُ
إذنْ فشأنُ القومِ ليس مُحْدَثا ... بل كان أحْوى فوَجذناه غَثّا
فاسْلُكْ طريقَ القومِ تَلْقَ يُمْنَه ... إذِ الكتابُ قيدُهُ والسُّنّة

(٣) أي: مما سبَق ذِكرُه من الأحاديث.

(٤) أي: مِن تصرُّفِ الرسولِ ﷺ في مراعاةِ الفروق الفرديّة بين الأصحاب، بحيث خصَّ بعضَهم بدروسِ الطريقةِ، فأخَذ العرفاءُ شرطَ الاستعداد من هذا الموقف. ومن الحديث المذكور وما شابهه مما يدلُّ على آداب الطريقةِ، أخَذوا آدابَ طريقتِهم وأصَّلوها به من الطهارة المقصودة مما يُبعدهم عن العرفانِ كما لأصحاب الصُّفّة، وأخذوا ضرورةَ المرشد أيضًا =

[بيان الشروط، منها الطهارة]

فالطهارةُ أربعةٌ: عدمُ المالِ، وعدمُ الجاهِ، وعدمُ العصيانِ، وعدمُ التقليدِ الصِّرفِ[١]؛ إذْ لو كان له مالٌ أو أهلٌ أو جاهٌ لَيَميلُ إليها قلْبُه وتَشْغَلُه عن أورادِهِ ومَشاغلِهِ، ولو كان عاصيًا لم يَستضِئْ من أنوارِ القُدْسِ، ولو كان مقلِّدًا صِرْفًا يَجب أنْ يُراجِعَ العلماءَ في أخْذِ أحكام دينِه، وهو مأمورٌ بالعُزْلةِ، فإذا حَصل له هذه الطهارةُ وآنَس من نفسِهِ رشدًا في الطريقةِ، فهو متوضِّئٌ يريدُ أنْ يُصلِّيَ صلاةً حقيقيّةً، فيَحتاجُ إلى إمامٍ.

[ومن الشروط: ضرورة المرشد لعالم العرفان]

هو مرشِدُه الكاملُ المكمِّلُ[٢]؛ وذلك[٣] لأنّ فضائلَ الأعمالِ كثيرةٌ، كنافلةِ

= من موقف الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، بحيث لم يَستغنوا عن المرشد الأعلى ﷺ مع كونهم عاصروا التنزيلَ وشاهدوا الوحيَ، وكذا أخذوا الحصنَ الحصينَ لحفظ إيمانهم من موقفِ أصحابِ الصُّفّة.

(١) قال الإمامُ الغزالي في «الإحياء» (٣: ٧٥): «والسدُّ بين المريد وبين الحق أربعةٌ: المالُ، والجاهُ، والتقليدُ، والمعصيةُ.

(٢) بيَّن الإمامُ الربّانيُّ في «مكتوباته» (٢: ٤٤٣) بعد شروطٍ من امتثالِ الأوامر الشرعيّةِ واجتنابِ مناهِيها المتمثّلةِ في تبعيّةِ الشريعةِ، فيقول: «وطلَبُ شيخٍ عارفٍ بالطريقِ هادٍ إليه الذي يَستحِقُّ أن يكونَ وسيلةً أيضًا؛ من المأموراتِ الشرعيّةِ، قال الله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥].
وفي مكتوبٍ آخر (١: ١٦١-١٦٢)، يقول: «والطالبُ [أي: السالكُ] لا بدَّ له من برزخٍ ذي جهَتَين؛ لكونِـه في الابتداء فـي غايةِ الدناءةِ ونهايةِ الخساسةِ [بسببِ عدم تزكية النفس الأمّارة]، وعدمُ مناسبتِه أصلًا لجنابِ قُدسِه جلَّ سلطانُه، فمن هذه الحيثيّة يحتاج إلى البرزخ، وذلك البرزخ هو الشيخُ الكاملُ المكمِّلُ»، الذي له جناحٌ ناسوتيٌّ يتعامل به مع الناس للتكميل، وله جناحٌ ملكوتيٌّ للاستفاضة من الله تعالى. يُنظر أيضًا: «إحياءُ علوم الدين» للإمام الغزاليّ (٣: ٦٤).

(٣) علّةُ ضرورةِ المرشِد.

الصلاةِ والصومِ، والأذكارِ والأورادِ، والتفكُّرِ الذي هو خيرٌ من عبادةِ سبعين سنةً، وتلك الفضائلُ بمنزلةِ الأدويةِ، والْمُريدُ بمنزِلةِ المريضِ، والْمُرشِدُ بمنزلةِ الطبيبِ الماهرِ، فكما أنّ الطبيبَ يُداوِي كلَّ مريضٍ بما يليقُ به، كذلك يأمرُ المرشِدُ بفضيلةٍ حَريّةٍ بالمريدِ[1].

---

(١) استدلَّ المؤلِّفُ رحمه اللهُ على ضرورةِ المرشدِ في مراسمِ الطريقةِ الحقّةِ في «رسالة آثارِ المجذوب»، كما سيأتي، فيقول: «ومعلومٌ أنّ النفسَ والشياطينَ يُجاهدون حقَّ المجاهدةِ مع الروحِ وقواه في أن لا يَتصفَّى الشخصُ ولا يَتزكّى، بل لِيكونَ من الخائبين الخاسِرين، كما نقَل اللهُ ذلك عن الشياطين في مواضعَ كثيرةٍ من القرآن العظيم، منها قولُه تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الحجر: ٣٩]، وقولُه: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [ص: ٨٢]، وما شابهها، فيدسّسون عليه كمالَ التدسيس، ولا يَكفي للناقص أن يوازِنَ أعمالَه مع ظاهرِ الكتابِ والسنّةِ؛ لأنهم كثيرًا يرونَه الحقَّ باطلًا والباطلَ حقًّا، فيَضلُّ ويُضِلُّ، ومِن ثَمَّ كان ﷺ يُرسِل مع وجودِ القرآن والأحاديث الجامعةِ لجميع معالِمِ الدِّين ومعارِفِه لِمَن أتقنَها حقَّ الإتقان ظهرًا وبطنًا، مبلِّغين ومرشِدِين، ولم يقنع بمجرَّدِ القرآن والسنّة، وكذا الخلفاءُ الراشدون وسائرُ الأصحاب على كلٍّ منهم السلام، وهكذا الأئمّةُ والأمَراءُ إلى زماننا هذا.

فيجب على الشخصِ ما لم يَبلغ غايةَ مراتبِ الولاية الكبرى[٣] أن يُشافِهَ مرشِدًا ماهرًا حيًّا في جميعِ أحوالِه، لا لأنّ المرشِدَ يُحرِّكُه في المراتِب ويوجِدُ ـ أي: يخلُقُ ـ له المراسمَ والأوصافَ الحسنةَ؛ فإنّ هذا خاصٌّ بالله تعالى، بل لِيَهدِيَه إلى المضارِّ والمنافعِ؛ لِيجتنبَ الأولى ويكتسِبَ الثانيةَ، وليُرشِدَه إلى ما يُميِّزُ به الصحيحَ عن الفاسدِ؛ إذ لو جرَت عادةُ اللهِ بأن يهدِيَ الناسَ بلا وسيلةٍ، لكفى ذاتُه تعالى بلا حاجةِ الناسِ إلى إرسالِ رسولٍ وإنزالِ كُتُبٍ، ولو كفى وسيلة وإن كان ميتًا لكفى سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ، ولم يحتج أحدٌ إلى مرشدٍ؛ فإنّه أشـرَفُ الأرواحِ وأشدُّهم قوّةً وأصفاهم، وما ذكرنا حكمةُ التوسُّلِ بالمرشد.

نظيرُ ذلك: أنّ كُتُبَ جميعِ العلومِ المدوَّنةِ مصنَّفةٌ باللغة العربيّة، ومَن عَلِم العربيّةَ يفهَم معناها حسبَ قواعدِ اللغةِ العربيّةِ، فَمِن هذه الحيثيّةِ لا يَحتاج إلى معلِّمٍ يُعلِّمُه تلك الكُتُبَ، لكن لألفاظِ الكُتُبِ حقائقُ ودقائقُ وقواعدُ مُبيَّنةٌ في كتابٍ آخر أو في علمٍ آخرَ، ورموزٌ لا يطَّلِع عليها إلّا صدورُ العلماءِ الراسخين، فإن أحاط المُطالِعُ بجميعِ ذلك لم يَحتج إلى معلِّمٍ=

[ومن الشروط: الحصن]

وأمّا الحِصْنُ فهو أربعةٌ: الخَلْوةُ، وقِلّةُ الكلامِ، وقِلّةُ المنامِ، وقِلّةُ الطّعامِ مع وجوبِ كونه حلالًا محضًا[١].

[آداب الطريقة حتى نهاية القرن الخامس][٢]

وعلى هذه[٣] جَرَوْا إلى آخِرِ سنةِ خمسِ مئةٍ من الهجرةِ، فلا يُخَلُّونَ أحدًا أنْ يَدخُلَ التكايا والخانقاهاتِ[٤]........................

= أصلًا، وإن لم يُحِط بها احتاج إلى معلِّمٍ، وهكذا جميعُ مسالكِ الشرعِ الشريف مدوَّنةٌ، لكن لها حقائقُ ورموزٌ لا يَعلمُها إلّا الراسخون في العلم، كما هو معلومٌ من أحوالِ الناس؛ فإنّ آيةً واحدةً لها معانٍ ربما يطَّلِع بعضُ الناسِ على بعضٍ منها، وبعضٌ آخرُ على بعضٍ آخرَ منها، فيتلاحق أفكارُ الجميعِ، ثُمَّ يَظهر حقيقةُ الآيةِ، ولا يَقدِر كلُّ أحدٍ على دفعِ تدسيساتِ النفسِ وتسويلاتِ الشياطينِ[٣]، فيَحتاج الناقصُ إلى مرشِدٍ صَفيٍّ زَكيٍّ، عالِمٍ بالمَسالك والمَهالك ومَشاربِ السالكين.

مثلًا: مَشرَبُ بعضِ السالكين يناسبُ كثرةَ الصلاةِ، وبعضِهم[٣] كثرةَ الصوم، وبعضِهم كثرةَ التفكُّرِ، وكلٌّ من الثلاثِ ممدوحٌ في الشرعِ، ومبَيَّنٌ فيه، ومأمورٌ به، فلولا مرشِدٌ يَهديهِ إلى ما ينفعُه لَدسَّسَ عليه النفسُ وزيَّنَت له ما يضرُّه حتى يُدخِلَه في ورطةِ رياءٍ، أو عُجبٍ، أو كِبرٍ، أو غيرِها من الرذائل، كما أنّ ذلك مجرَّبٌ فيمَن لا مرشِدَ له ظاهرًا، فليس المرشِدُ شريكًا له تعالى، بل مَثَلُه مَثَلُ المدرِّسِ في الهدايةِ والإرشاد؛ فإن كان التوسُّلُ بالمدرِّسِ غيرَ شِركٍ فهو أيضًا غيرُ شِركٍ، وإن كان هذا شِركًا فليكن ذلك أيضًا شِركًا».

(١) يُنظر لبيانِ هذه الشروط: «إحياءُ علوم الدين» للإمام الغزاليّ (٣: ٧٥-٧٦).

(٢) لتفصيل هذا الموضوع راجع: «حقيقة البشر» بتحقيقنا، ط٢ (٥٣٢-٥٥٠).

(٣) أي: على هذه الشروط العشرة ذهبوا وتمسَّكوا بها ولم يتنازلوا عنها.

(٤) الخانقاه: هي عبارةٌ عن دُورِ العبادةِ والذكر التي كان الناس يَنقطعون فيها إلى الله تعالى، وتُسمَّى عند بعضهم: بالخانقاه، أو التكية، أو الزاوية، فإذا كان بعضُ أهلِها اليوم قد أساء فيها ودخَل عليها ما ليس من الشرع، فهذا لا يعني أن يُحكَم عليها بالسوء، كيف وقد ذكَرها علماءُ=

إلّا إذا كان جامعًا لهذهِ العشرة[1]، ومن ثَمّة لم تكنِ الطريقةُ شائعةً، وكان

= التراجم بالخير والقبول وامتدحوا أهلَها ورُوّادَها؟!

قال الشيخ ابنُ حجر في «الدُّرَر» في ترجمةِ الشيخ عليِّ بنِ محمدٍ السمرقنديّ: «عليُّ بنُ محمدِ بنِ إبراهيمَ السمرقنديُّ الحنفيُّ، شيخُ الخانقاه بدمشق، وكان فاضلًا وقورًا، مات في ربيع الآخر سنة (٧٠٣هـ)». تُنظر: «الدُّرَر الكامنةُ في أعيان المئة الثامنة» (٤: ١١٦).

وقال السمعانيُّ في «التحبير» في ترجمة أبي بكرِ الشاشي: «أبو بكرٍ عمرُ بنُ عبدِ الرحيم الشاشيُّ الصوفيُّ، من أهلِ الشاش، سَكن مدّةً في الخانقاه، وكان شيخًا صالحًا عفيفًا كثيرَ العبادةِ والخيرِ». يُنظر: «التحبير في المعجم الكبير» (١: ٥١٨).

بل كانت مَشيَخةُ التكايا والخانقاهات وظيفةً لا تَقِلُّ أهميّةً عن مَشيَخةِ المدارس الدينيّةِ، وهذا يبدو جليًّا أيضًا من كلامِ المؤرِّخ المشهورِ ابنِ كثير في «البداية والنهاية» حين قال: «... ثُمَّ دخلت سنة ستٍّ وثلاثين وسبعِ مئة استهلت بيومِ الجمعة والحكّام هم المذكورون في التي قبلها، وفي أوّلِ يومٍ منها رَكِبَ تَنكُز إلى قلعةِ جَعبَر ومعه الجيش والمنجنيقُ، فغابوا شهرًا وخمسةً وعادوا سالِمين، وفي ثامنِ صفَر فُتِحتِ الخانقاهُ التي أنشأها سيفُ الدين قُوصون الناصريُّ خارجَ بابِ القَرافة، وتولّى مَشيَختَها الشيخُ شمسُ الدين الأصفهانيُّ المتكلِّمُ...». تُنظر: «البداية والنهاية» (١٤: ١٧٣).

(١) أي: الاستعداد، والطهارةُ الأربعةُ: عدمُ المالِ، وعدمُ الجاهِ، وعدمُ العصيانِ، وعدمُ التقليدِ الصرفِ، وضرورةُ المرشِد، والحِصنُ الأربعُ: الخَلوةُ، وقِلّةُ الكلامِ، وقِلّةُ المنامِ، وقِلّةُ الطَّعام.

هنا يمكن أن يُسأل: لِماذا أوجبُوا هذه الشروطَ الشاقّة؟ أجابَ المؤلِّف عن هذا من خلالِ ذِكر أمثالٍ تحمَّلوا المشاقَّ، لكن لم يكونوا على طِبقِ هذه الشروطِ الشرعيّةِ، فضَلُّوا وأضلُّوا، وذلك في «حقيقة البشر» (٥٣٢-٥٣٤)، كما يقول: «وأمّا إذا كان على غيرِ وَفقِه، كما في الحكماءِ الإشراقيّةِ ومرتاضي الهندِ وفَسَقةِ المسلمين الذين يَقبَلُون الرياضاتِ الشاقّةَ، لا بمعونةِ مرشدٍ ماهرٍ عادلٍ ولا وفقِ قوانينِ الشرع، فهو ـ أي: سلوكُهُم ـ وإن كان سَببًا لإدراكِ مغيباتٍ وأنوارٍ وأرواحٍ وملائكَ بحسب الظاهرِ، لكن كلُّ ذلك من تسويلاتِ النفسِ الأمّارةِ وتدسيساتِ الشياطينِ، وتلك الأنوارُ ظُلُماتٌ في الحقيقة تَصوَّرَت بصورةِ النورِ، وهؤلاءِ الأرواحُ والأملاك شياطينُ تَشكَّلَت بأشكالِهما فيُضِلُّونهم، ومِن ثَمَّ كَفرتِ الحكماءُ الإشراقيّةُ مع أنّهم كانوا يُشاهِدون تلك المسائلَ، ومِن ثَمّة قال أهلُ العرفان: =

المنتسِبُ إليها قليلًا جدًّا[١].

= خواجة تُندارد كة شخصي واصل است
حـاصـل خواجـة بـجُـز تُندار نيست

[معناه: يَتصوَّر المُرائي أنّه وَصَل إلى حضورِه تعالى، لكن في الحقيقةِ ليس له إلّا التخيّلُ. «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٥٩)].

والسّرُّ في ذلك ـ أي: في هذا الضلال مع تحمُّلِ المشاقّ ـ هو أنّ النفسَ الأمّارةَ والشياطينَ إنّما تُريدان أن تُكفِّرا أو تُفسّقا البَشَرَ، فإذا أراد السلوكَ من غير وفقِ الشريعةِ اغتنَموا الفُرصةَ، فصَوَّروا له أشياءَ وأحكَمُوها فيه حتّى يَطمئِنَّ بها، فحينئذٍ يَحصُلُ مرادُهم، فعُلِم بذلك ـ أي: من أجلِ عدم الانحراف أكّدوا على ـ أنّ الشرطَ الأوّل لسلوكِ الطريقِ الحقّ هو العدالةُ وعدمُ الذنبِ».

وكما قال السيّدُ عبدُ الرحيم المولويُّ رحمة الله عليه في هذا الشأن ما معناه:

لَيس الخوارقُ شَرْطَ الولاية بالشَّرعِ لَدى أهلِ الدِّراية
تَطْبيـقُ الملّـةِ المُحَمَّديّة شَرْطُها الصَّفاءُ مِن الرَّدِيّة

«العقيدة المرضية وشرحها» (٤٣٦).

وكما أشار صاحبُ بُردةِ المديح للإمام محمد البُوصِيريّ في قصيدتِه البرديّةِ إلى هذه الظاهرة بقوله:

كـمْ حَسَّـنتْ لـذّةً للمَـرْءِ قاتِلةً مِن حيثُ لم يَدرِ أنّ السُّمَّ في الدَّسَمِ

لهذا الخطرِ الجسيم حذَّرَنا المؤلّفُ وأوصانا في الوقت نفسه بقوله: «ومِن ثَمّة أوصَى الأولياءُ عليهم السلام طَبَقًا عن طَبَقٍ، كُتُبًا وشفاهًا؛ ألّا يَعتمدَ أحدٌ على مكاشفةٍ، بل يكون جُلُّ هِمَّتِه وكُلّها مصروفًا إلى اتّباعِ ظاهرِ الشرعِ الأنورِ؛ فإنّه ـ لأخذِه من مِشكاةِ النبُوّةِ ـ خالٍ عن سماتِ الضلالِ، أعاذنا اللهُ من شُرورِ أنفُسِنا الأمّارةِ بالسوءِ وتدسيساتِها بمَنّهِ وفضلِه وجُودِه». «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٥٩-١٦٠).

(١) هذه العبارة إشارةٌ إلى حقيقةٍ تأريخيّةٍ غائبةٍ لدى أكثر المسلمين هي:
أنّ قلّةَ أهلِ الطريق حتى نهايةِ القرن الخامس الهجري إنّما هي لهذا التشديد عند الأوائل، وحصرِهم الداخلين في التكايا بالمستعِدّين لسلوك الطريق، فأيُّ شخصٍ فُقِد فيه أحدُ هذه الشروطِ لا يُجيزونه بالدخولِ إلى تكاياهم؛ ولذا [أي: لصعوبةِ هذه الشروط، وصعوبةِ تطبيقِها من جهةٍ، وعدمِ استعدادِ غالبِ الناس لها من جهةٍ أخرَى] لم يكن سلوكُ الطريقةِ =

وفصَّل ذلك الشروطَ الغزاليُّ[1] عليه السلام في كتابِهِ «الإحياءِ»[2]، وقال: «من شروطِه أنْ يُسلِّمَ نفسَه بالكليّةِ لِمُرْشِدِه، حتى يَـجبَ أنْ يكونَ بحيث لا يُخالِفُه في المنامِ»، وقال: «مَن قال لشيخِه: لِمَ؟ لمْ يفلِحْ أبدًا»[3].

= شائعًا بين الناسِ، بل كان أهلُ السلوك قليلًا.

وعدمُ الانتشارِ في القرون الأولى أدَّى إلى انحرافِ بعضِ الكُتّاب من أنّ الطريقةَ لم تكن في عصر السعادة ثمّ حدثَت، والحقيقةُ أنّها وُجِدت مع وجود الإسلام، لكن حاملوها قليلون لصعوبتِها.

وفتحُ البابِ في وجهِ العامّة إنّما هو مَخافة ضلالِ أكثرِ الأمّةِ؛ لذا تساهلوا في منع الاختلاط لغير المستعدِّين [وذلك في بدايةِ القرنِ السادس الهجري برئاسةِ الشيخ عمر السَّهرورديّ قُدِّس سِرُّه] بأن يُجيزوا أن يَختلطَهُم المسلمون في تكاياهم ودُورِ عباداتِهم، وهذا التساهلُ بالنسبة للعامة إنّما هو لتزكيةِ نفسهم الأمّارة بصحبةِ الصالحين، بحيث يتغلّب نورُ إيمانِهم ويحفظ من دسائسِ النفسِ والشيطان، لا بمعنى أنّ كلَّ مَن تمسَّك وأدَّى بعضَ الأوراد صار صوفيًا، بل الصوفيُّ هو المتحلّي بالشروط المذكورة.

ومع ذلك فقد قال الإمامُ الغزاليُّ في «إحياء علوم الدين» (٣: ٦٩): «يجب أن لا ييأسَ الشخصُ غيرُ المستعِدِّ؛ لأنّه وإن لم يصِل إلى مقامِ المكاشفة والفتوح، ولكنَّ المقصودَ الأصليَّ هو محبّةُ الله ومحبّةُ أحبابِه، ومحبّةُ الشريعةِ والطريقةِ، والفوزُ بسعادةِ الدارَين، فهو يحصل له ويصل إلى الولايةِ الصغرى في وقت الموت، بشرط البقاء على التزام الشريعة».

(١) الإمامُ الغزالي: قال الإمامُ الذهبيُّ عنه: هو الشيخُ الإمامُ البحرُ، حجّةُ الإسلام، أعجوبةُ الزمان، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسيُّ، مولدُه ووفاتُه في طوس بـخراسان، وُلِد سنةَ (٤٥٠هـ)، وله مصنَّفاتٌ أكثر من (٢٠٠) مصنَّف، منها: «إحياءُ علوم الدين» و«تهافت الفلاسفة» و«المستصفى من علم الأصول»، قال الإمامُ الغزاليُّ في شأنِ العلم: «مات أبي وخلَّف لي مِقدارًا يسيرًا، فَفَنِـيَ بحيث تعذَّرَ علينا القوتُ، فصِرنا إلى المدرسةِ نطلُبُ الفقهَ، ليس المرادُ إلّا تحصيلَ القوتِ، فكان تَعلُّمُنا لذلك، فأبَى العلمُ أن يكونَ إلّا للهِ»، مات سنةَ (٥٠٥هـ). «سِيَر أعلام النبلاء» (١٩ : ٣٣٢)، وأيضًا «وفيات الأعيان» (٤ : ١٦)، «شذرات الذهب» (٤ : ١٠).

(٢) «إحياءُ علوم الدين» للإمام الغزاليّ (٣: ٦٤).

(٣) كذا جاء في كتابِ «قواعد الصوفية» للشيخ عبد الوهاب الشعراني قُدِّس سِرُّهُ (٢٠٤)، بعنوان: «مِن شأنِ المريد أن لا يقولَ لشيخه: لِمَ؟».

وقال: «إنّه قال له مرشِدُه خواجة أبو عليٍّ الفارمديُّ[١] رضي الله عنه: إنّه قال: رأيتُ في المنامِ أنّ شيخي خواجة أبا القاسم گرگانيَّ[٢] قدَّس اللهُ سِرَّه أمَرَني بشيءٍ، فقلْتُ له: لِمَ؟ فترَكَ معي الكلامَ إلى شهْرٍ، ثُمَّ ناداني وقال: إنّك لمْ تُسلِّمْ لي نفسَك؛ لأنّ الكوزَ يَترشَّحُ بما فيه، فسؤالُك في المنامِ علامةٌ لحالِ اليقظةِ».

[التحوّل الجذريّ في التعامل رحمةً بالأمّة]

ثمَّ لَمّا بلَغ في القرْنِ السادس نوبةُ الرئاسةِ إلى سيِّدنا شهابِ الدين السهرورديِّ[٣] رضي اللهُ عنه وأفاض علينا من بركاتِه شاور أولياءَ عهدِه واجتَهَد وقال: إنْ راعَيْنا هذه الشروطَ في شرِّ الزمان لا يَبقَى للطريقة أثرٌ، فقسَّموا[٤] الصوفيّةَ السالكين إلى أربعةِ أقسامٍ:

الصوفيُّ: وهو الجامعُ للشرائط[٥].

---

(١) أبو علي الفارمدي: هو الفضلُ بنُ محمدٍ أبو عليٍّ، الفارمديُّ الخراسانيُّ الواعظُ، وُلِد سنةَ (٤٠٧هـ)، صَحِب القشيريَّ وأخَذ في الاجتهاد البالغ، وكان ملحوظًا من الإمام بعين العناية، ثم عاد إلى طوسَ وصاهَر أبا القاسم الگرگانی، تُوفِّي الأستاذُ أبو علي في ربيع الأخضر، سنة (٤٧٧هـ). يُنظر: «سير أعلام النبلاء» (١٨: ٥٦٥)، «شذَرات الذهب» (٣: ٣٥٥-٣٥٦).

(٢) أبو القاسم الجُرجاني: هو عبدُ الله بنُ إبراهيمَ بنِ يوسفَ، أبو القاسم الجرجانيُّ الآبَندونيُّ، آبَندون: قريةٌ من أعمال جُرجان، وُلِد سنة (٢٧٤هـ)، قال الحاكمُ: خرَج الأبندونيُّ إلى بغدادَ سنةَ (٣٥٤هـ)، وانتقل إلى رحمةِ ربِّه سنة (٣٦٨هـ). يُنظر: «سير أعلام النبلاء» (١٦: ٢٦١).

(٣) السَّهرَوردي: هو عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد القرشيّ التميميُّ البكريُّ السَّهرَورديُّ الصوفيُّ ثم البغداديُّ، كان عالمًا زاهدًا محدِّثًا، وُلِد في سنةِ (٥٣٩هـ)، سافر إلى بغداد ثم إلى بصرةَ، حدَّث عنه النجارُ والنابلسيُّ وأبو إسحاق الواسطي، تُوفِّي ببغداد سنةَ (٦٣٢هـ)، صاحبُ كتابِ «عوارف المعارف». يُنظر: «سير أعلام النبلاء» (٢٢: ٣٧٣).

(٤) أي: فرَضُوا باقتراحِه وقسَّموا... إلخ.

(٥) فمِن هذا التحقيق تبيَّن أنّ الصوفيَّ في اصطلاحِ العرفاء هو: الوليُّ الكاملُ المكمِّلُ الجامعُ للشرائط السابقة، كما يدلُّ عليه قولُه الآتي: «لعلَّ الرابعَ والثالثَ ـ ببركةِ صحبةِ الصوفيِّ ـ =

والمتصوِّف: وهو العدْلُ.

والمتشبِّه: وهو فاسقٌ قليلُ الذُّنوبِ.

والمتشبِّهُ بالمتشبِّه: وهو الفاسقُ الكاملُ الفسقِ.

وقالوا[١]: لعلَّ الرابعَ والثالثَ[٢] [ببركةِ صُحبةِ الصوفيِّ الصفيِّ] يتقلَّلُ ذنبُهُ شيئًا فشيئًا ويتوبُ[٣]؛ لأنّه وَرَد «المرءُ مع مَن أحبَّ»، [فإنّه ما أحبَّه إلّا لِتناسُبِ بينهما، ولولاه هذا التناسُبُ لم تنعقِدْ بينهما المحبَّةُ، وعلى قدَرِ تلك المحبَّةِ يكون الانطباعُ].

أقولُ: ويدلُّ لهذا الثاني[٤] أحاديثُ وآياتٌ، منها: أنّ الخلفاءَ الأربعةَ،

= يتقلَّلُ ذنبُهُ شيئًا فشيئًا ويتوبُ».

(١) أي: قال الشيخُ السَّهرَوَرديُّ ومَن معه من الأولياء.

(٢) أي: المتشبِّهُ والمتشبِّهُ بالمتشبِّهِ.

(٣) أي: يتوبُ كليًّا بهذه الصحبة الشريفة.

(٤) لفظُ الثاني هنا ـ واللهُ أعلم ـ راجعٌ إلى الشرط الثاني، فالشرطُ الأوَّل: الاستعدادُ للسلوك، والثاني: الطهارةُ، واستشهد بالحديث الوارد حول أصحابِ الصُّفّة رضي اللهُ عنهم أجمعين: «وَأهلُ الصُّفَةِ أضيافُ الإسلامِ لا يَأْوُونَ إِلَى أهلٍ، وَلا مالٍ، وَلا عَلَى أَحَدٍ»، وقال هناك في بيان المراد من قولِه: «لا يأوون»:

أقولُ: المرادُ بقولِه: «لا يأوون... إلخ» أنّهم لم يكن لهم علاقةُ قلبٍ بالمالِ والأهلِ والجاهِ ولا بأحدٍ، سواءٌ لم يكن لهم ذلك أصلًا كأصحاب الصُّفّة، أو كانت ولم تَمنعهم عن العرفانِ والعبادة، كالخلفاء الأربعة... إلخ [وهذا الشقُّ الثاني من أصحاب الأموال والجاه هو المراد بقوله].

أقولُ: ويدلُّ لهذا الثاني أحاديثُ وآياتٌ، منها: أنّ الخلفاءَ الأربعةَ، والسِّبطَين، وسلمانَ الفارسيَّ، وغيرَهم كانوا من ساداتِ العرفاء مع أنّهم كان لهم مالٌ وجاهٌ وولدٌ، لكن لم يتعلَّق بها قلوبُهم»، كما وصَفَهم القرآنُ: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣٧]، ببركةِ صحبةِ هؤلاء الصوفيّة يتقلَّلُ ذنبُ الفاسقِ شيئًا فشيئًا.

والسِّبْطَين[١]، وسلمانَ الفارسيَّ، وغيرَهم كانوا من ساداتِ العرفاء مع أنهم كان لهم مالٌ وجاهٌ وولدٌ، لكن لم يتعلَّق بها قلوبُهم.

ومنها[٢]: ما رواه مسلمٌ والحاكمُ [واللفظُ له] عن أبي هريرةَ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ لِلهِ مَلائِكةً سَيّارةً وَفُضَلاءَ يَلتَمِسُونَ مَجالِسَ الذِّكرِ في الأرضِ، فَإذا أتَوا عَلَى مَجلِسِ ذِكرٍ حَفَّ بَعضُهُم بَعضًا بِأجنِحَتِهِم إلَى السَّماءِ، فَيَقُولُ تَبارَكَ وَتَعالَى: مِن أينَ جِئتُم؟ وَهُوَ أعلَمُ، فَيَقُولُونَ: رَبَّنا، جِئنا مِن عِندِ عِبادِكَ، يُسَبِّحُونَكَ وَيُكَبِّرُونَكَ، وَيَحمَدُونَكَ وَيُهَلِّلُونَكَ، وَيَسألُونَكَ وَيَستَجِيرُونَكَ، فَيَقُولُ: ما يَسألُونَنِي؟ وَهُوَ أعلَمُ، فَيَقُولُونَ: رَبَّنا، يَسألُونَكَ الجَنّةَ، فَيَقُولُ: وَهَل رَأوها؟ فَيَقُولُونَ: لا يا رَبِّ، فَيَقُولُ: كَيفَ لَو رَأوها؟ فَيَقُولُ: وَمِمَّ يَستَجِيرُونَنِي؟ وَهُوَ أعلَمُ، فَيَقُولُونَ: مِنَ النّارِ، فَيَقُولُ: هَل رَأوها؟ فَيَقُولُونَ: لا، فَيَقُولُ: فَكَيفَ لَو رَأوها؟ ثُمَّ يَقُولُ: اشهَدُوا أنّي قَد غَفرتُ لَهُم، وَأعطَيتُهُم ما سَألُونِي، وَأجَرتُهُم مِمّا استَجارُونِي، فَيَقُولُونَ: رَبَّنا، إنّ فِيهِم عَبدًا خَطّاءً جَلَسَ إلَيهِم وَلَيسَ مَعَهُم، فَيَقُولُ: وَهُوَ أيضًا قَد غَفَرتُ لَهُ؛ هُمُ القَومُ لا يَشقَى بِهِم جَلِيسُهُم»[٣].

ومنها: أحاديثُ صحيحةٌ ذكَرَها صاحبُ «التاج» فراجِعُوها، ونصُّ عبارته في حديثٍ رواه عن الشيخَين والترمذيِّ: «يَقُولُ مَلَكٌ مِنَ المَلائِكَةِ: فِيهِمْ فُلانٌ لَيْسَ مِنْهُمْ، إنّما جاءَ لِحاجَةٍ، قالَ: هُمُ الجُلَساءُ لا يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ»[٤].

---

(١) أي: الإمامان الحسن والحُسَين سِبطا رسولِ الله ﷺ.

(٢) أي: ومن الأحاديث الدالة على فضلِ صحبةِ الصالحين هو أنّ أهلِ الذكر الحقيقيّ لا يَشقَى بهم جليسُهم ولو لم يبلُغ مرتبتَهم. وهذا أيضًا دليلٌ على فضلِ صحبتِهم.

(٣) «المستدرك» للحاكم، كتاب الدعاء والتكبير والتهليل، برقم (١٨٢١) (١: ٤٩٥)، «صحيح مسلم»، بابُ فضل مجالس الذكر، برقم (٧٠١٥) (٨: ٦٨).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، باب فضلِ ذكر الله عزَّ وجلَّ برقم (٦٤٠٨) (٨: ٨٦).

[فضل حلقة الذكر]

ويدلُّ لِما اعْتادوا من حلَقِ الذِّكرِ والختْمِ والتهليلةِ أحاديثُ وآياتٌ، كهذه الأحاديث وحديثِ: «إذا مَرَرْتُمْ بِرِياضِ الجَنّةِ فارْتَعُوا»، قالُوا: وَما رِياضُ الجَنّةِ؟ قالَ: «حِلَقُ الذِّكْرِ»[١].

وكَفَى للمُنصِفِ في ذلك[٢] قولُه تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، قال الإمام السيوطي[٣] رضي الله عنه: أخرج الطبرانيُّ[٤] وابنُ جريرٍ[٥] عن عبدِ الرحمن

---

(١) «سنن الترمذي» بابُ الأسماء الحسنى، برقم (٣٥٠٩) (٥: ٥٣٢)، «مسند الإمام أحمد» مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، برقم (١٢٥٢٢) (١٩: ٤٩٨).

(٢) أي: في فضلِ الذكرِ وحلَقِ الذكر.

(٣) السيوطي: أبو الفضل جلالُ الدّين عبدُ الرحمن بنُ أبي بكر بنِ محمدٍ الخُضَيريُّ السيوطيُّ، شافعيُّ المذهبِ، من أسرةٍ فارسيّة من ناحية الأب، عاشت في بغدادَ، أمّا أمُّهُ فكانت أمةً تركيةً، ثم انتقلت أسرتُه من بغدادَ إلى أسيوط بمصرَ، وُلِد سَنَةَ (٨٤٩هـ)، كان عالِمًا متبحّرًا، وله مصنَّفات كثيرة، منها: «بغيةُ الوعاة» و«حسن المحاضرة» و«طبقات الحفاظ» و«صون المنطق والكلام» و«الفرائد الجديدة في النحو»، مات سَنَةَ (٩١١هـ). «شذرات الذهب» (٨: ٥١)، «الضوء اللامع» (٤: ٦٥)، «الأعلام» (٣: ٣٠١).

(٤) سُليمان بن أحمد الطَّبراني، كان من الحُفاظ والأشداء في دِين الله تعالى، وله التصانيف، وتُوفِّي بأصبهان سنة ستين وثلاثِ مئةٍ (٣٦٠هـ)، ودُفِن بباب مَدينة أصبهان بِجنبِ قبرِ حُممةِ الدَّوسيِّ صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. «مناقب الإمام أحمد» (١: ٦٨٣).

(٥) ابن جرير الطبري: أبو جعفرٍ محمدُ بنُ جريرِ بنِ يزيدَ بنِ خالدٍ، الطَّبَريُّ، صاحبُ التفسير الكبيرِ والتاريخ الشهيرِ. قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: لو سافر رجلٌ إلى الصين لِيُحصِّلَ «تفسيرَ ابنِ جريرِ الطبريِّ» لم يكن هذا كثيرًا.

كان إمامًا في فنونٍ كثيرةٍ، منها: التفسيرُ والحديثُ، والفقهُ والتاريخُ، وغيرُ ذلك، وله مصنَّفاتٌ=

ابن سهلِ بن حُنَيفٍ[١] قال: نزلتْ على رسولِ اللهِ ﷺ وهو في بعضِ أبياتِه: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ﴾ [الكهف: ٢٨]، فخرَج يلتمسُهم فوَجَد قومًا يذكرون اللهَ، منهم ثائرُ الرأسِ وجافُّ الجِلْدِ وذو الثوبِ الواحد، فلمّا رآهم جلَس معهم، وقال: «الحمدُ للهِ الذي جعَل في أمَّتي مَن أمَرَني اللهُ أنْ أصبرَ نفسي معهم».

وقال[٢] أيضًا: وأخرَج الإمامُ أحمدُ في «الزهدِ» عن ثابتٍ قال: كان سلمانُ في عِصابةٍ يذكرون اللهَ، فمرَّ النبيُّ ﷺ فكفّوا، فقال رسولُ اللهِ ﷺ: «إنِّي رأيتُ الرحمةَ تَنزِلَ عليكم، فأحبَبْتُ أنْ أشارِكَكُم فيها»، ثُمَّ قال: «الحمدُ لله الذي جعَل في أمَّتي مَن أمِرْتُ أنْ أصبرَ نفسِي معهم»[٣].

فدَلَّ هذانِ الحديثانِ على أنّ المُرادَ بالذين يَدعونَ ربَّهم: الدّاعونَ بالأذكار التي أكبرُ من الصلاةِ، بظاهر قولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]؛ إذِ الظاهرُ أنْ يُرادَ بذكْرِ اللهِ غيرُ الصلاة؛ لأنّ العطفَ يقتضي المغايرةَ.

والحاصلُ: أنّ الآياتِ والأحاديثَ دالةٌ ـ صراحةً أو إجمالًا ـ على جميعِ قواعد الطريقةِ، وقد التَزم الطريقَ وسلَكه في كلِّ عصرٍ جمعٌ كثيرٌ من العلماءِ الربّانيّين، وسلَّمُوا أنفُسَهم لمرشدِيهم، وكانوا بين أيديهم كالميِّتِ بين يَديِ

= مليحةٌ في فنونٍ عديدةٍ تدلُّ على سَعةِ علمِه وغزارةِ فضلِه، وكان من الأئمةِ المجتهدين، لم يقلِّد أحدًا. «وفيات الأعيان وأنباء أبناءِ الزمان» أبو العباس شمس الدين أحمد الشهير بابن خلكان (٤: ١٩١)، «تهذيب الأسماء واللغات» (١: ٧٩).

(١) لم أجد ترجمتَه.

(٢) أي: الإمام السيوطي رحمه الله.

(٣) «جامع البيان = تفسير الطبري» (١٨: ٧).

الغاسلِ، كالأئمّةِ الأربعةِ، وإمامِ الحرَمَين[١]، والغزاليّ[٢]، والرافعيّ[٣]، والنوويّ[٤]، والسُّبكيّ[٥]، ....

---

(١) إمام الحَرَمَين: أبو المعالي عبدُ الملِك بنُ عبدِ اللهِ بنِ يوسفَ الجُوَينيُّ، وُلِد في جُوَين من نواحي نيسابور سنةَ (٤١٩هـ)، وتُوفِّي بها سنةَ (٤٧٨هـ)، أعلمُ المتأخّرين من أصحابِ الشافعيّ، ومن أئمّةِ الأشاعرةِ الكِبارِ، تتلمذَ عليه الإمامُ الغزاليُّ، ودرَّس في المسجد الحرام والمسجد النبويّ، ولذلك لُـقِّب بـ(إمام الحرَمين)، من مؤلَّفاتِه: «الشامل في أصول الدين» و«الإرشاد في قواطع الأدلة». تُنظَر: «طبقات الشافعيّة» (٥: ١٦٥)، «شذرات الذهب» (٣: ٣٥٨)، «وفيات الأعيان» (٣: ١٦٧).

(٢) سبَقت ترجمتُه.

(٣) الرافعي: هو أبو القاسمِ عبدُ الكريم بنُ محمدِ بنِ عبدِ الكريمِ القَزوينيُّ الشافعيُّ، شيخُ الشافعيّة، يَرجع إليه عامةُ الفقهاء الشافعيِّين في غالبِ الأمصار، كان من العلماء المتبحّرين العامِلين، وُلِد سنة (٥٥٧هـ)، وله مصنَّفات قيّمة، منها: شرحانِ على «الوجيز» للإمام الغزالي، و«المحرَّر» و«شرح مسند الشافعيّ» و«التدوين في أخبار قزوين»، تُوفِّيَ سنةَ (٦٢٣هـ). تُنظر: «الطبقات» للسبكي (٨: ٢٨١)، «الطبقات» للإسنوي (١: ٢٨١)، «الأعلام» (٤: ٥٥).

(٤) النَّوَويُّ: هو مُحيي الدين يَـحيى بنُ شرَفِ بن مُري النوويُّ الشافعيُّ، وُلِد بقريةِ (نوى) بين حوران ودمشق (٦٣١هـ)، مُـحرِّرُ المذهب، ويَنشُد الإمامُ السُّبكيُّ في وصفه:

وفي دارِ الحديثِ لَطِيفُ مَعنى ... على بِساطٍ لها أصبُو وآوِي
عَسى أنّي أمَسُّ بِحُرِّ وَجْهِي ... مَكانًا مَسَّه قَدَمُ النَّواوِي

وله مصنفاتٌ قيِّمةٌ، منها: «المجموع شرح المهذب» و«المنهاج بشرح صحيح مسلم» و«منهاج الطالبين»، وافتهُ المنيّةُ رحمه الله سنةَ (٦٧٦هـ). «طبقات الشافعيّة» للسبكي (٨: ٣٩٥-٣٩٦)، «النجوم الزاهرة» (٧: ٢٧٨)، «الأعلام» (٨: ١٤٨).

(٥) السُّبكيُّ: قاضي القضاةِ تاجُ الدين عبدُ الوهاب بنُ عليّ بنِ عبدِ الكافي السُّبكيُّ، كان قويَّ الرأيِ، من أعلام المذهب الشافعيّ، تفقَّه على أبيهِ وعلى الإمام الذهبي، صاحبُ التصانيف الفريدة، منها: «جمعُ الجوامع» و«الإبهاج شرح منهاج البيضاوي» و«رفعُ الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»، تُوفِّيَ سنةَ (٧٧١هـ)، وقال بعضٌ: سنةَ (٧٦٩هـ). تُنظَر: «طبقات الفقهاء» (٢٧٥)، «طبقات الشافعية» (٣: ١٠٤)، «الدرر الكامنة» (٢: ٢٥٨).

وابنِ حجر[١]، وكالقزلجيِّ[٢]، والنُّوتشيِّ[٣]، ....

---

(١) ابن حَجَر: هو أبو العباس شيخُ الإسلام أحمدُ بنُ محمدٍ بدرِ الدين بنِ محمدٍ الهَيتَمي الشافعيُّ المِصريُّ الأزهريُّ، وُلِد بـمَحلةِ (أبي الهَيتم) سنةَ (٩٠٩هـ)، ومات أبوه وهو صغيرٌ في حياةِ جدِّه بعد أن حَفظ القرآنَ وكثيرًا من «المنهاج» للإمام النوويِّ، ثم مات جدُّه، فكفَله الإمامانِ الشمسُ بنُ أبي الحمائل، والشمسُ الشناوي، وله مصنَّفات قيِّمةٌ، منها: «تحفة المحتاج بشرح المنهاج» و«الجوهر المنظم في زيارةِ القبر الشريفِ النبويِّ المكرَّم» و«الزواجر عن اقتراف الكبائر»، تُوفِّيَ سنةَ (٩٧٤هـ). يُنظر: «النور السافر» (٢٥٨)، «شذرات الذهب» (١٠: ٥٤٢-٥٤٣)، «الكواكب السائرة» للنجم الغزي (٣: ١١٢).

(٢) القزلجي: هو الشيخ علي بنُ المُلّا محمد بن المُلّا محمود القزلجي، وُلِد في حدود سنةِ (١٢٤٠هـ) في قريةِ (إبراهيم آوا) التابعة لناحيةِ (قزلجة) التابعة لقضاء (پينجوين)، كان عالِـمًا صالحًا زاهدًا له حواشٍ على كُتُبٍ علميّةٍ كثيرةٍ، وكانت حواشيهِ دقيقةً جِدًّا، وبعضُها كان يَشبه الألغـازَ ويصـعبُ حلُّها على كثيرٍ من أهلِ العلم، ولم يكتب كذلك تصعيبًا على الطلابِ، بل أراد بتعليقاتِه الدقيقةِ تنبيهَهُم عن الغفلة العلميّةِ وتوجيهَهُم إلى فَهمِ المعاني الدقيقةِ، وعلى أثرِ ذلك انتَشر العلمُ السليمُ والمعلوماتُ العلميّةُ الفائقةُ بين جمهرة العلماء والطلّاب، فجزاه اللهُ تعالى خيرًا، وتُوفِّيَ في حدودِ سنةِ (١٢٩٦هـ). يُنظَر: «علماؤنا في خدمةِ العلم والدين» العلامة الشيخ عبد الكريم المدرِّس (٣٩٦-٣٩٨).

(٣) النُّودشيُّ: هو أحمدُ بنُ عبدِ الرحمنِ النودشيُّ، فريدُ دهرِه ووحيدُ عصرِه، وُلِد سنةَ (١٢٢٨هـ)، وكان متبحِّرًا في العلوم العقليّة والنقليّة، فبَعد وفاةِ أبيه المفتي تولَّى منصبَ الإفتاءِ في السليمانيةِ في زمن محمد منيب باشا، ثمَّ انتقل إلى هورامان، واستقرَّ في قريةِ نودشة، ولازم الإفادةَ، وتتلمذ عليه كثيرون، منهم السيدُ عبدُ الرحيم المولويُّ الإمامُ في الأدب، وقال في مدحِه:

مَن مِن شَذاهُ كلُّ عِطرٍ يَنْتشِي حَضْرةُ مَولايَ الصَّفيُّ النُّودَشي

وكما وُفِّق العلامة النُّودشيُّ في العلوم العقليّةِ والنَّقليّة، كذلك الأمرُ في التصوف والعرفان، ومن أسبابِ التوفيق أنّه قد استَقى قلبُه من يَنبوعَين صافيَين، وأدلى دلوَه العرفانيَّ في زمزمِ سراج الدينيِّ وكوثرِ البهائيِّ، وفي أواخرِ حياتِه انتقل إلى مدينة سنندج في كردستانِ إيرانَ إلى أن وافاهُ الأجلُ سنةَ (١٣٠٢هـ). تُنظَر: «يادى مهردان» «تذكار الرجال» العلامة عبد الكريم المدرِّس (٢: ٣٥٢-٣٦٠)، «الفضيلةُ وشرحُها الوسيلةُ» للسيد عبد الرحيم المولوي والعلامة المدرِّس (٦١).

والبِياريّ[١]، والمفتِي الدّشيّ[٢] رضي الله عنهم، فصار حقيقةُ الطريقةِ مجمعًا عليها[٣].

ولسْنا نريدُ أنّ كلَّ مَن ادَّعى الطريقَ فهو حقٌّ، ولَنِعْمَ ما قال المرحومُ الشيخُ رضا الكركوكيُّ[٤] رحمه الله:

---

(١) البِياريُّ: هو الشيخ عبدُ القادر بنُ الشيخ عبد الرحمن كاني كهويبي من أحفاد الملا أبي بكر المصنِّف الچورى من سادات الپيرخضرية، وُلِد في حدودِ سنة (١٢٨٥هـ)، كان عالِـمًا ورعًا بارعًا ومدرّسًا في مدرسة بيارة الشريفة، وتخرَّج على يده فطاحلُ العلماء، وكما وفّق العلامةُ البياريُّ في العلومِ العقليّةِ والنَّقليّة كذلك الأمرُ في التصوف والعرفان، ومن أسبابِ التوفيق في تزكيةِ النفس أنّه قد استَقى قلبُه من يَنبوعَين صافيَين، وأدلى دلوَه العرفانيَّ في زمزمِ البهائيِّ وكوثرِ الضيائيِّ، وتوفّيَ سنةَ (١٣٣٨هـ). يُنظَر: يادى مهردان (تِذِكّارُ الرجال): العلامة الشيخ عبد الكريم المدرّس: ٥١٧-٥٢١. يُنظَر: علماؤُنا في خدمةِ العلم والدين: العلامة الشيخ عبد الكريم المدرّس: ٣٠٨-٣١١.

(٢) المفتي الدشي: هو الشيخ عبد الله بنُ الملا محمودٍ وكان والدُه من الزهاد المشهورين في عصرِه، ولِتقواه وطاعتِه عيَّنَه الشيخُ عثمانُ سراجُ الدينِ الطويليُّ معلّمًا لأولادِه الكرام،؛ ولذلك كان هذا الولدُ العزيزُ عنده محترمًا أيضًا عند أولادِ الشيخِ وأهلِ علاقتِه، وُلِد في قرية (دشة)، في حدودِ (١٢٨٠هـ)، وكان مدرّسًا في جامع (دار الإحسان) في مدينةِ سنندج في إيران؛ ولوفورِ علمِه يجتمع حوله الطلابُ الكثيرون الأذكياء، وهو في ذاتِه كان شخصًا وسيمًا ذا أدبٍ راقٍ فعيَّنَته الدولةُ على وظيفةِ الإفتاء، فصار مفتيًا للولاية الأردلانيّة، وتوفّيَ سنةَ (١٣٤١هـ). يُنظَر: علماؤُنا في خدمةِ العلم والدين: العلامة الشيخ عبد الكريم المدرّس: (٣٥٤-٣٥٦).

(٣) وكفى بذلك دليلًا؛ لأنهم إن لم يَذوقُوا في ذلك حقيقةً ولم يتبيَّن لهم صحَّته لَرجعوا عن ذلك وبيَّنُوه للناسِ، ومُنكِرُ ذلك لم يَذُق هذا، ومن القواعد المسلَّمةِ المجمَعِ عليها: إنّ مَن حَفِظ حجّةٌ على مَن لم يحفَظ، والمثبِتُ مقدَّمٌ على النافي، وما يذكُره المُنكِرُ من الشُّبهات مدفوعٌ بحملِه على مَن يظنُّ تأثيرَ غيرِ الله في الوجود. رسالةُ الجذبةِ للمؤلّف بتحقيقنا في هذه المجموعة.

(٤) الشيخُ رضا الكركوكيُّ: ابنُ الشيخ عبد الرحمن الخالص بنِ الشيخ أحمدَ بنِ الشيخ محمودٍ الطالبانيّ المرشدِ الكبيرِ، وُلِد في قريةِ (قرخ) قربَ قضاء (چمچمال)، كان أديبًا بارعًا وشاعرًا، نادرًا في اللغاتِ العربيّة والتركيّة والكرديّة والفارسيّة، وله ديوانٌ شعريٌّ، سافر إلى =

كرده هر ملحده كي جامه تقوى در بر
كه منم قطب جهان تا به كف آرد جاهى[(١)]

بل مرادُنا أنّ أصلَ الطريقِ حقٌّ في ذاتِه، ويَبقى مَعالِمُه إلى قِيامِ الساعةِ، كما قال ﷺ: «لا تَزالُ طائِفةٌ مِنْ أُمَّتِي ظاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ»[(٢)]، ورَوَى ابنُ حجر رضي الله عنه في «فتاواه الحديثيّة» في ذلك أحاديثَ صحيحةً، فراجِعُوها.

وأظهرُ علاماتِ حقيّةِ المرشِد أنْ يتمسَّك به علماءُ عصرِه ويعتقدُوه للهِ وفي اللهِ، بلا طمَعِ مالٍ أو خوفٍ منه أو نحوِ ذلك.

[إنكار أهل الابتداع لحِلَق الذكر وجوابهم]

وأهلُ الابتداعِ يُنكِرون حِلَقَ الذِّكرِ ويقولون: إنّها تُشوِّشُ أذهانَ المصلِّين، فيكون وجوبُ عصيانِهم من جزئيّاتِ[(٣)] قولِه تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨]، فهذه الآيةُ كالإعلامِ بأنّه سيظهَرُ قومٌ يَمنعون هذا الذِّكرَ.

أقولُ: لا تُشوِّشُ الأذكارُ صلاةَ المسلِمِ بل تَزيدُ خشوعًا، وجَرِّبْ ذلك بأنْ تَمحوَ إنكارَ الأولياءِ عن قلبِك، ثُمَّ تُصلِّيَ في حلقةِ الذِّكْرِ، فتفكَّرْ هل صلَّيتَ

= إستانبول ثمَّ إلى القاهرة، وانتقل في آخر حياته إلى بغداد، فبَقِيَ هنا إلى أن وافاه الأجل في سنةِ (١٣٣٣هـ)، ودُفِن في المقبرة المتَّصلةِ بجامع سيِّدِنا عبدِ القادر الجيلانيِّ قُدِّس سِرُّه وطاب ثراه. يُنظَر: «علماؤنا في خدمة العلم والدين» العلامة الشيخ عبد الكريم المدرِّس (٢٠٦).

(١) لم أجده في «ديوانه».

(٢) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» بابُ قولِه: «لا تزال طائفة من أمتي»، برقم (٥٠٥٩) (٦: ٥٢)، بلفظ: «لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ لا يضرّهم من خذَلهم حتّى يأتي أمرُ الله وهم كذلك». وكذا أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» بابُ كتاب بَدء الوحي (٩: ١٢٥)، بما يقاربُه.

(٣) أي: هذه الآيةُ معناها عامٌّ كليٌّ، يدخلُ تحت مفهومِها كلُّ منكِرٍ لذكرِ الله. وخصوصُ السبب الذي نزلت له الآيةُ لا يُخصِّص عمومَ معناها؛ لأنّ العبرةَ بعمومِ اللفظِ لا بخصوصِ السَّبَبِ.

قطُّ في عمرِك صلاةً جامعةً للخشوعِ مثلَها؟! ودواءُ ذلك[١] أنْ تَتفكَّرَ في الحلْقةِ في المذكورِ ـ أي: الله ـ فلا يَهمُّك علُوُّ الأصواتِ بالذِّكرِ، ولو أنكرْتَ هذا الجهرَ تشوَّشتَ[٢].

يدلُّ لهذا أحاديثُ، منها ما يرويه الحافظ السيوطي قال: أخرَج البيهقيُّ[٣] عن زيدِ بنِ أسلَمَ[٤] قال: قال ابنُ الأروعِ: انطلقْتُ مع النبيِّ ﷺ ليلةً، فمَرَّ برجُلٍ في المسجدِ يَرفعُ صوتَه، قلتُ: يا رسول الله ﷺ، عسى أنْ يَكُونَ هذا مُرائيًا، قال ﷺ: «لا، ولكنَّه أوّاهٌ»[٥]. فابنُ الأروع لإنكارِه رفعَ صوتِه نَسَبهُ إلى الرياءِ، والنَّبيُّ ﷺ لحُبِّهِ ذلك مدَحَه بقولِه: «إنّه أوّاهٌ».

قال[٦]: وأخرَج البيهقيُّ عن جابرِ بنِ عبد الله[٧] رضي الله عنه: أنّ رَجُلًا كان

---

(١) أي: دواءُ ذلك التشويش.

(٢) أي: لو كان همُّك علُوَّ الأصوات بروحِ الإنكار تشوَّشتَ.

(٣) الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي الخُسرَوجَردي، شيخ الشافعية، وُلِد في شعبانَ سنةَ أربعٍ وثمانين وثلاث مئة (٣٨٤ هـ)، وله مؤلَّفات قيِّمة منها: «أحكام القرآن» و«الأسماء والصِّفات» و«بيانُ خطإِ مَن أخطأ على الشافعي» و«الجامع في شعب الإيمان»، تُوفِّيَ في عاشر شهر جمادى الأولى سنة ثمان وخمسين وأربع مئة عن أربع وسبعين سنةً. «إتحاف المرتقي بتراجم شيوخ البيهقي» محمود بن عبد الفتاح النحال (١: ٣٣-٣٩).

(٤) هو أبو عبدِ اللهِ أو أبو أسامة زيدُ بنُ أسلمَ العَدويُّ المدنيُّ، مولى عمرَ رضي الله عنه، ثقةٌ عالِمٌ، كان يُرسِل، مات سنةَ (١٣٦ هـ)، أخرَج له الستةُ. «تقريب التهذيب» للشيخ ابن حجر (١: ٤٣١).

(٥) أخرجه الإمام البيهقيُّ في «شعب الإيمان» بابُ: فصل في إدامةِ ذِكرِ الله عزَّ وجلَّ، برقم (٥٨١) (١: ٤١٦).

(٦) أي: الإمام السيوطيُّ رحمه الله.

(٧) هو أبو عبدِ اللهِ جابر بنُ عبدِ اللهِ بن عمروٍ الخَزرَجيُّ الصحابيُّ وابنُ الصحابيِّ رضي الله عنهما، رَوَى عن النبيِّ ﷺ، وساداتِنا أبي بكرٍ وعمرَ وعليٍّ وآخرين، وعنه أولادُه: عبدُ الرحمن، وعُقَيل، ومحمَّد، وسعيدُ بنُ المسيب، وخلقٌ كثيرٌ، وشَهِد المشاهِدَ بعد أُحُدٍ كلَّها مع النبيِّ ﷺ، ومات سنةَ (٩٤ هـ)، وهو آخرُ مَن مات من الصحابة بالمدينة المنوَّرة. يُنظَر: «تهذيب=

يَرفعُ صوتَه بالذِّكرِ فقال رجلٌ: لو أنّ هذا أَخْفَضَ من صوتِه، فقال رسولُ اللهِ ﷺ: «فإنّه أوّاهٌ».

[من اتّهامات أهل البدع لأهل الطريق]

ويقول أهلُ البِدْعةِ: إنّا نَرَى أنّ أكثرَ أهلِ الطريقِ فَسَقةٌ، ونَسمعُ منهم كلماتِ الشِّرْكِ. فنقول لهم: إنْ كانوا من أتباعِ المتَشَيِّخِين الضالِين فنحنُ أشدُّ إنكارًا لهم منكم، وإنْ كانوا من أتباعِ الشيخِ الحقِّ فهذا لا يدُلُّ على نقصٍ في الطريقةِ أو في هذا الشيخِ. ألا يُرَى أنّ أكثرَ العلماءِ وطلَبَةَ العلْمِ فَسَقةٌ يُسمَعُ منهم أقوالٌ فاسِدةٌ، ويُرَى منهم سيِّئاتُ أعمالٍ ولا يكون ذلك نقصًا في العلمِ الظاهِرِ؟! بل لو أنصفتُم عَلِمتُم أنّ أكثَرَ المسلِمين فَسَقةٌ، ولا يكون ذلك نقصًا في دِينِ الإسلامِ أو ألوهيّةِ اللهِ أو نبوّةِ النبيِّ ﷺ.

وإذا سمعتَ منهم قالوا: إنّ الشيخَ أعطاني ولدًا صالحًا، فهذا وإنْ كان بظاهِرِه شِرْكًا لكنَّه يجب عليك أنْ تقول: هو مجازٌ[١]، مثلُ: بَنى الأميرُ المدينةَ؛

= التهذيب» للحافظ ابن حجر العسقلاني (٢: ٣٤).

(١) هنا نتساءل: مَن المُعطِي للولد وغيره؟ الجواب بلا ريبٍ: المعطِي هو اللهُ؛ لأنّه تعالى يقول: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثٗا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾ [الشورى: ٤٩]، فهو سبحانه المُعطِي لكلِّ شيءٍ، منه الولدُ، ومع ذلك فقد نسَبَ إعطاءَ الولد إلى غيره ـ ألا وهو جبريلُ عليه السلام ـ حين ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا﴾ [مريم: ١٩]، صيغةُ ﴿لِأَهَبَ﴾ فعلُ مضارع فاعلُه مستترٌ راجعٌ إلى المتكلِّم، فلم يقل: «لِيَهَبَ» حتى يرجعَ إلى اللهِ تعالى، هل قال سيِّدُنا جبريلُ عليه السلام ذلك من بابِ المنازعة مع اللهِ أم هو مأذونٌ؟ لا ريب هو مأذونٌ. هل أشرَكَ عليه السلام مع الله عندما قال: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا﴾؟! حاشاه، فالذي وهب الغلامَ على الحقيقة بالذات هو الله تعالى، لكن جعَل جبريلَ عليه السلامُ واسطةً في الهِبة، كذلك نِسبةُ الأشياء إلى الأولياء عن طريقِ السببيّةِ لا عن طريق الخالقيّة. =

بدليلِ أنّك لـو استفسَرْتَه مـع الإنصافِ، ولَيَّنْتَه الكلامَ المطابِقةَ لقولِه تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا ﴾ [طه: ٤٤]، لَقال: أرَدْتُ أنّ الله أعطانـي هـذا الولَدَ بشفاعةِ مرشِدِي؛ لأنّي أعتقِدُه صالحًا، والله يقبلُ شفاعةَ الصالِحين.

بل لو قال: إنّ يَدَ شَيخِي وضَعته[1] في رحمِ أمِّه، يجب عليك ـ إن كنتَ مُنصِفًا ـ أن تقولَ: روَى أبو هريرةَ رضي الله عنه، أنه قال الله تبارك وتعالى: «مَن عادَى لِي وَلِيًّا فَقَد آذَنتُهُ بِالحَربِ، وَما تَقَرَّبَ إلَيَّ عَبدِي بِشَيءٍ أَحَبَّ إلَيَّ مِمّا افترَضتُ عَلَيهِ، وَما يَزالُ عَبدِي يَتَقَرَّبُ إلَيَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى أحِبَّهُ، فَإذا أحبَبْتُهُ كُنتُ سَمعَهُ الذِي يَسمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذِي يُبصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ التِي يَبطِشُ بِها، وَرِجلَهُ التِي يَمشِي بِها، وَإن سَأَلَنِي لَأعطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ استَعاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ...». رواه البخاريُّ[2]، وزاد في بعضِ الطُّرُقِ[3]: ....

= هناك أمثلةٌ كثيرةٌ في الأمور التي نَسبَها سبحانه إلى نفسِه عن طريقِ الخالقيّةِ، ونَسَبها إلى غيرِه عن طريقِ التسبُّب. لتفصيل هذه المسألة يمكن الرجوع إلى «محاضرات حول الفضائل المحمدية» الشيخ عبد الله سراج الدين (٢٢٨)، «حول تفسير سورة الفاتحة» الشيخ عبد الله سراج الدين (١١٧-١٢٠)، كتابنا «المنطق القرآني في عرض العقيدة وإثباتها ورد الخصوم» (٢: ٧٢-٧٨).

(١) أي: وضَعَتِ الولَدَ على طريقِ السببيّة، كما أنّ الملائكةَ تتصرَّف على طريقِ السببيّةِ.

(٢) أخرجه الإمام البخاريُّ في «صحيحه» عن سيِّدِنا أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، بابُ مَن انتَظر حتى تُدفَن، برقم (٦٥٠٢) (٨: ١٠٥).

(٣) هذه الرواية رواها الإمام أحمد والبيهقي في «الزهد». يُنظر: «إرشاد الساري» كتاب الرقاق، باب التواضع (٩: ٢٨٩).
لكن عقَّبَها الحافظُ ابنُ حجر فقال: إنّه ليس في مسندِ أحمد جزمًا... لكن للحديث طرُقٌ تدلُّ بمجموعِها على أنّ له أصلًا، منها عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أخرجه أحمد في «الزهد»، وأبو نعيم في «الحلية»، والبيهقي في «الزهد» من طريق عبدِ الواحد بن ميمون، عن عُروة رضي الله عنه. يُنظر: «إرشاد الساري» كتاب الرقاق، باب التواضع (٩: ٢٩٠).

«وفُؤادَهُ الذي يَعقِل به، ولِسانَه الذي يَتَكلَّمُ بِهِ»[1]. وهذا الشخصُ يعتقدُ

---

(١) فسَّر هذا الحديثَ المؤلِّفُ في بيانِ فضلِهم، في «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٨٨-٨٩)، أنقلُه هنا زيادةً في الفائدة، فيقول:

«والمعنى: أيُّ شخصٍ يُعادِي واحدًا من أوليائي يكن حتمًا عدوًّا لي، أعلِمُه بالحرب والقتل والعذاب [وأشدُّ الحرب سلبُ الإيمان في الحياة أو في حالِ الاحتضار، أعاذنا الله منه]، وما تقرَّب منِّي وصار وليًّا أحدٌ بأحبَّ فضلٍ عندي من الفرائضِ؛ لأنّ تزكيةَ الأخلاقِ وتصفيةَ البدنِ والمجرَّداتِ تحصل بها، أي: بالفرائض، ويَستطيع الشخصُ دائمًا [بفعلِ الأعمالِ الزائدةِ القلبيّةِ والبدنيّةِ] أن يتقرَّبَ منِّي حتى أكونَ له خليلًا، فإذا صِرتُ له خليلًا، أصيِّرُه وليًّا، فإذا صيَّرتُه وليًّا، فمع قطع النظرِ أنّ جميعَ أعمالِه تكون مطابقةً للشريعة المطهرة، لا يكتفي بذلك، بل يَسعى لأن تكونَ جميعُ حركاتِه وسكناتِه بخصوصِ الأخذِ والإجازةِ منِّي. ويكونُ في كلِّ فعلٍ من أفعالِه تحت اسمٍ من أسمائه ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أيُّ وليٍّ كان بخيلًا فهو في ظلِّ صفةِ المانع، وإلّا فهو سخيٌّ بالذات، أيُّ منهم كان سخِيًّا فهو في ظلِّ صفةِ المعطِي.

والذين لا فهمَ لهم يُنكِرون الأمرَين فيقولون: الأوَّلُ بخيلٌ، والبخيلُ عدوُّ الله، والثاني مبذِّرٌ ومسرِفٌ وسفيهٌ، و﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٧].

ونقول: أليس لهم علمٌ بأنّ اللهَ جوادٌ، ومع ذلك فقد أغلَق بابَ الرزقِ على البعض؟! وهو سبحانه أعلمُ من جميعِ الناسِ بعواقبِ الأمور، وقد أعطَى النِّعَمَ الكثيرةَ للكَفَرة، فلا يقال له بالنسبة إلى الأوَّل: بخيلٌ، ولا بالنسبة إلى الثاني: مسرِفٌ، فكذا الشخصُ الوليُّ في ظلِّ تلك الصفات.

والحاصل: أنّ الأولياءَ الكُمَّلَ في ظلِّ اسمٍ من أسماءِ الله الحسنى؛ ففي وقت القهر تحت ظلِّ القهّار، وفي وقت الرحمة تحت ظلِّ الرحيم.

فلو قيل: يُفهَم من ذلك أنّ الإنسانَ العاديَّ البخيلَ يكون في ظلِّ المانع، والمُسرِف كان في ظلِّ المُعطِي، أو القاهرُ كان في ظلِّ القهّار، فما بقي محلٌّ للَّوم؟! إذَن أيُّ فرقٍ بين الوليِّ والشخصِ العاديِّ؟!

فنقول في جوابه: إنّ إرادةَ اللهِ في أفعالِ الشخصِ العاديِّ تابعةٌ لإرادةِ العبدِ أوَّلًا وآخرًا، وفي أفعالِ أولياءِ الله [بسببِ أنّ الوليَّ لا يحبُّ إلّا ما أحبَّه اللهُ، ولا يُريد إلّا ما أراده الله] تكون إرادةُ الوليِّ تابعةً لإرادةِ الحق سبحانه، حتى لو أنّهم أحبُّوا شيئًا عَلِموا أنّ اللهَ يُحِبُّ خلافَه،=

....

= فهم يُؤثِرون ما أحبَّه اللهُ على ما أحبُّوه، ففِعلُهم تابعٌ لحبِّ الله لا لحبِّ أنفسِهم، بخلافِ فعلِ الأشخاص العاديِّين؛ إذ إنّ فعلَهم تابعٌ لحبِّهم وإرادتِهم، فيكونُ فعلُ الأولياءِ تحت ظلِّ الأسماءِ، وفعلُ الناس تحت مشيئتِهم وإرادتِهم».

وجاء أيضًا في رسالةِ الشُّهبِ الثاقبة في كتاب «سراج القلوب» للشيخ محمد عثمانَ سراجِ الدين قُدِّس سِرُّه: (٢٣٥-٢٣٦) بعضُ المعاني الدقيقةِ حول الحديث فيقول:

إنّ الوليَّ يبلغُ حالًا يَرى فيها تجلياتِ ربِّه، ويأخذُ بشخصِه الدستوراتِ منه تعالى [بطريقِ الإلهام، يعني له إذنٌ خاصٌّ في كلِّ الأوامر مطابِقٌ للإذنِ العامِّ الشرعيِّ تكريمًا له، بسببِ اتِّباعِه الخالصِ للشريعة، وليس معنى الأخذ الخاص أنه غيرُ محتاجٍ إلى الرسول:

بلْ لـم يَكُـنْ وَليُّنـا وَلِيّا   مِـن غَيْـرِ أنْ يُتابِـعَ النَّبِيّا

«الفضيلة وشرحها الوسيلة» (٧٤٨) بل المعنى]:

أنّه لا يصدر منه حركةٌ ولا سكونٌ، ولا علمٌ ولا عملٌ إلا بإذنٍ خاصٍّ منه تعالى [مطابِقٍ للإذن العامِّ].

ويَستوي عنده حضورُ الأشياء وغيبَتُها، والبعيدُ والقريبُ، والحياةُ والمماتُ، ويكونُ من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، الذين يقال في شأنه وشأنِ عاملِ السيءِ المنكِر له: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾ [الجاثية: ٢١]؛ إذِ الظاهرُ رجوعُ هذَينِ الضمير [أي: ضميرُ المضافِ إليه في ﴿مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾] للَّذِين آمنوا؛ لقربِهما من واو الجماعة في ﴿ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟﴾، والظاهرُ أيضًا في هذه الآية تسويةُ حياتِهم ومماتِهم في كلِّ شيءٍ؛ بدليلِ ﴿سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾؛ إذِ التخصيصُ بالحياة فقط تحكُّمٌ، أي: دعوى بلا دليلٍ مقابلَ هذه الآيةِ الصريحة.

والمعنى: أرواحُهم في حالِ الحياة والمماتِ مساويةٌ بالنسبةِ لهم! أمّا بالنسبةِ لاستفادةِ الغير منهم فلا، فإذن عدمُ الفَرقِ بين البعيدِ والقريبِ والحياةِ والمماتِ لأرواحِهم بالنسبة لهم لا لغيرهم، ألا تَرَى أنّ رُوحَ سيِّد البشر ﷺ مع كمالِ تصرُّفِه لا نقدِر نحن أن نكسِبَ منه الفيوضاتِ لِنقصِنا وعدمِ استعدادِنا، فكذلك الأمر بالنسبة لنا مع الأولياء.

ثم أشار إلى إشاراتٍ أخرَ التي يدلُّ عليها الحديثُ أيضًا بقوله: فدلَّ الحديثُ دلالةً واضحةً بيِّنةً على وجودِ الوليِّ [وهو دلالةُ لفظِ «أحِبَّه»، والوليُّ أي: المحبُّ لله والمحبوب لديه].

ودلَّ أيضًا على أنّه أهلُ مكاشفةٍ؛ لأنّه لا يجري منه شيءٌ إلّا بعدَ أخذِ الإجازةِ بخصوصه منه تعالى، وأنّ إيمانَه شهوديٌّ، [كما مرَّ؛ إذ قولُه: «وسمعَه الذي يَسمع به» إلى آخرِ الحديث =

أنّ شيخَهُ بَلَغ هذه المرتبةَ.

وبالجملة[١]، بحُكمِ قضيّةِ[٢] «مَن كفَّر مسلمًا فقَدْ كَفَر» يجبُ أنْ تُؤوّلَ كلماتٍ تسمعُها ممَّن يُنتَسَب إلى الإسلام، إلّا أنْ يُجاهرَ بالكفرِ، فحينئذٍ لا يَقبَل كلامُهُ التأويلَ.

والطريقةُ جهريّةٌ وسِريّةٌ، ومن الأولى الطريقةُ العليّةُ القادريّةُ، ومن الثانيةِ

= ليس بمعنى: إنّ الله يصير سمعًا وبصرًا ويدًا للوليّ، بل معناه أنّ استعمالَ ظاهرِه وباطنِه بوجهٍ يَرضى اللهُ منه، بحيث يَسمع اللهُ لطلبه، ويبصرُه بعينِ العنايةِ، ويساعدُه بقدرتِه].
وأنّه لا فرقَ بين مماتِه وحياتِه؛ [لأنّ مَن أخَذَ الإجازةَ مِن الله في كلّ شيءٍ لا يخطُر ببالِه شكٌّ وترديدٌ].
و[يدلُّ الحديثُ أيضًا على] أنّ باغِضَه والمستهزئَ به محارِبٌ لله تعالى، [كما دلَّ عليه قولُه: «مَن عادَى لي وليًا فقد آذنتُه بالحرب»]، ومَن حارب اللهَ تعالى فهو خاسرٌ مطرودٌ.
و[دلَّ على] أنّ إنكارَ ذلك إنكارٌ لأصلٍ مهِمٍّ في الدين؛ [لورودِ الوعيدِ عليه: «آذَنتُهُ بالحَربِ»].
و[دلَّ أيضًا على] أنّه يكون من المحسنِين الذين أشار إليهم النَّبيُّ ﷺ بقوله، كما في صحيح مسلم وغيرِه بطرُقٍ «الإحسانُ أن تَعبدَ اللهَ كأنّك تَراه، فإن لم تكن تَراه فإنّه يراكَ»، [مرَّ توثيقُه في مقدِّمة الكتاب].
يعني: يكون مَثَل الوليّ في أوَّلِ أمرِه مع الله مثَلُ أعمى مع بصيرٍ، فكما أنّ الأعمى يؤمنُ بأنّ معه بصيرًا يَراه وهو لا يَرى البصيرَ، فيُراقِب أن لا يَسخطَ البصيرُ منه، كذلك الوليُّ يُراقِبُ اللهَ علمًا في حركاتِه وسكناته، [كما يدلُّ عليه قولُه: «فإن لم تكن تَراه فإنّه يراك»].
وفي وسَطِ أمرِه وآخرِه يكون مَثَلُه مَثَلَ بصيرٍ مع بصيرٍ، فيَرَى كلٌّ منهم الآخرَ، فيُراقِبُ اللهَ شهودًا [وبصيرةً، كما يدلُّ عليه صدرُ الحديث: «الإحسانُ أن تَعبدَ اللهَ كأنّك تَراه». وهذا الحديثُ مؤكِّدٌ لمضمونِ الحديثِ السابقِ].

(١) الفرق بين عبارة: «بالجملة» و«في الجملة»: هو أنّ الأُولى [أي: بالجملة] تُستعمل في الكثرة، والثاني، [أي: في الجملة] تُستعمَل في القِلّةِ. «حاشية رمضان أفندي في المجموعة السنيّة على شرح العقائد» (٨٤).

(٢) أي: بحكمِ قاعدةٍ: مَن كفَّر مسلمًا.... إلخ.

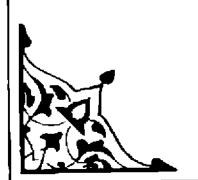
الطـريقةُ العليّةُ النقشبنديـةُ، ويجمـعُ الثانيـةَ ـ أي: النقشبنديـة ـ قولُـه تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، لكنْ فَهْمُ جميعِ الأسرارِ من هذه الآيةِ طريقُهُ مسدودٌ إلّا للخواصّ.

وهذا القَدْرُ كافٍ للمُنْصِفِ، لكن مَن لم يجْعَلِ اللهُ له نورًا فما له من نورٍ، ربَّنا لا تُزِغْ قلوبَنا بعد إذْ هديتَنا، وزِدْنا إيمانًا وتصديقًا بحقيقةِ الطرائقِ الحقّةِ، وما ذلك على اللهِ بعزيزٍ، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمدٍ، وآلِه وأصحابِه، وأمَّتِه وأحبابِه، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين.






رسالة هداية المضلّين




بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، ونشهدُ أنْ لا إلهَ إلا اللهُ، وأنّ سيِّدَنا محمدًا عبدُه ورسولُه، صلَّى الله عليه وعلى جميعِ إخوانِه من النَّبيِّين والصِّدِّيقينَ والشهداء والصالحين.

أمّا بعدُ،

[سبب تأليف الرسالة وإشارة إلى منهج الاستدلال]

فقد سأل بعضُ الأفاضلِ عمّا حاصلُه في «الفتاوى البزازيّة» هامش **عالمگيريّه** جلد (٦) (٢)، في بيانِ ما يكون إسلامًا وكفرًا: مَن تزوَّج بلا شهودٍ، وقال: أشهِدُ اللهَ ورسولَه وملائكتَه «**رسوخداىوفريشته گانراگواهىميكُنم**»[١] يكفُر؛ لأنّه اعتقد أنّ الرسولَ والملائكةَ يَعلَمان الغيبَ، ومن هذا قال علماؤُنا: مَن قال أرواحُ المشايخِ حاضرةٌ، يكفُر. انتهى ما في «الفتاوى»[٢].

فهل يحضُرُ روحُ الشيخِ؟ وهلْ كلَّ وقتٍ يريدُ المريدُ أنْ يحضُرَ رُوحُ

---

(١) تفسيرٌ باللغة الفارسيّة لقولِه: أشهِدُ اللهَ ورسولَه وملائكتَه، يَكفُر.

(٢) قال في «الفتاوى البزازية»: «تزوَّجها بشَهادةِ اللهِ تعالى جلَّ جلالُه، ورسولِه عليه الصلاةُ والسلام، لا ينعقِد ويُخافُ عليه الكفرُ؛ لأنه يُوهِمُ أنّه عليه الصلاةُ والسلام يَعلمُ الغيبَ ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وما أعلَم اللهُ تعالى لخيارِ عبادِه بالوحيِ أو الإلهامِ الحقِّ، لم يبقَ بعدَ الإعلامِ غيبًا، فخَرَج عن الحصرَين المستفادَين من تقديم المسنَد والحصرِ بـ (إلّا)». «الفتاوى البزازية المسماة بالجامع الوجيز» المسمّاة بالـ«**عالمگيريه**» الشيخ محمدٌ المعروفُ بابن البزاز الكرديّ الحنفيّ (١: ١١٩).

مرْشِدِه يحضُرُ؟ وهل هو خبيرٌ بأحوالِ مريدِه أوْ لا؟ وكيف حضورُه؟ وهل هو يعلَمُ الغيبَ أوْ لا؟ فأجِيبُوني عن هذه الأسئلةِ جوابًا مُدلَّلًا بالآيات والأحاديث.

ونحن ـ بحولِه تعالى ـ نُجيبُ ونقولُ: في أصلِ السُّؤال تناقضٌ ظاهرٌ وعنادٌ وتعصُّبٌ صريحٌ؛ لأنّه استدلَّ على كفْرِ أهلِ الطريقِ بما في «الفتاوى البزازيةِ» لا بالآياتِ والحديثِ، وهو يكلِّفُ أهلَ الطريقِ بأنْ يُجيبُوه بهما، وهو لا يَقنعُ بإجماعِ السَّلَفِ والخلَفِ على جوازِ الرابطةِ وحضورِ المرْشِدِ، ويجعلُ هذا الإجماعَ وراءَ ظهرِه ويَقنعُ بما ذكَره، وهل هذا إلّا تناقضٌ صِرْفٌ وعنادٌ بحتٌ؟![1]

[أمثلة على حضور الروح]

على أنّه غافلٌ مِن أنّه تواتَرَ أنّ سيِّدَنا عمرَ الفاروق رضي الله عنه رأى في منبرِ المدينةِ يومَ الجُمُعةِ جيشَ الإسلامِ بـ(نهاوند)[2]، قريبًا أنْ يَهزمَهُمُ الكَفَرةُ، فنادى أميرَ الجيشِ.

فقال: يا ساريةُ، الجبلَ الجبلَ[3]، فسمِع ساريةُ صوتَ سيِّدنا عمرَ وأمَرَ

---

(١) أسلوبٌ دقيق في إلزام الخَصم؛ فهو يَجعل كلامَ متبوعِه سَندًا قطعيًّا لردِّ ما يحلو ردّه، ولكن يَطلبُ من مقابِلِه أن يُثبت دعواه بالقرآنِ والسنّةِ.

(٢) نهاوند: من همذان إلى نهاوند مرحلتانِ، ونهاوند مدينةٌ جليلةٌ كان فيها اجتماعُ الفرسِ لَمّا لَقِيَهم النعمانُ بنُ مُقرِّنٍ المزنيُّ سنةَ إحدى وعشرين، ولها عدّة أقاليمُ، يَسكنها أخلاطٌ من العرب والعجم. «البلدان» لليعقوبي (١: ٨٣).

(٣) سارية بن زُنَيم بن عمرو بن عبد الله، وهو الذي ناداه سيّدنا عمر بن الخطاب من منبر رسول الله ﷺ بالمدينة، فخرج يوم الجمعة إلى الصّلاة، فصعد المنبر، ثمّ صاح: يا سارية بن زُنَيم، الجبل، يا سارية بن زُنَيم، الجبل، ظلم مَن استرعى الذّئب الغنم، قال: ثمّ خطب حتّى فرغ. فجاء كتاب سارية بن زُنَيم إلى عمر بن الخطّاب: أنّ الله فتح علينا يوم الجمعة لساعة كذا وكذا، لتلك السّاعة التي خرج فيها عمر، فتكلّم على المنبر، قال سارية: وسمعتُ صوتًا: يا سارية بن زُنَيم، الجبل، يا سارية بن زُنَيم، الجبل، ظَلَم مَن استرعى الذّئب الغنم، فعلوت بأصحابي الجبل،=

الجيشَ بصعودِ الجبلِ وهزَمَ الكفرةَ[١].

ولم يَعلَمْ أيضًا ما في «تفسيرِ الجلالَين»[٢] في سورةِ يوسفَ أنّه رَوَى حديثًا أنّ سيِّدَنا يوسفَ على نبيِّنا وعليه الصلاةُ والسلام لمّا همَّ[٣] بامرأةِ العزيزِ، تمثَّلَ

= ونحن قبل ذلك في بطن وادٍ، ونحن محاصرو العدوّ، ففتح الله علينا، فقيل لعمر بن الخطّاب: ما ذلك الكلام؟ قال: والله ما ألقيتُ له بالًا، شيء أتى على لساني. «الطبقات الكبرى» لابن سعد (١: ٤٩٥)، «تأريخ دمشق» لابن عساكر (٢٠: ١٩).

(١) «الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة» شيخ الإسلام أحمد بن حجر الهيتمي (١: ٢٩٣)، «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية» الشيخ محمد السَّفاريني الحنبلي (٢: ٣٩٥).

(٢) نُقِل في «الجلالَين» أنّه: «قال ابن عبّاس: مثّلَ له يعقوبُ، فضَرَبَ صدرَه فخرَجَت شهوتُه من أناملِه»: «تفسير الجلالين» (١: ٣٠٦).

(٣) اختلف العلماء حول ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ بين الإطلاق، وكونِه جوابًا مُقدَّمًا، أو قرينةً لجوابٍ محذوفٍ؛ فمنهم مَن فضَّل جانب المعنى على اللفظ، ومنهم بالعكس، فمِن المفضِّلين المعنى على اللفظ ابنُ حاجب والمؤلِّفُ، حيث ناقش في كتابه «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٤٢٤-٤٢٦)، ما وَرَد في «الجلالَين»، فأورده بصيغةِ التمريض ناقلًا: «إن قيل: قال في «الجلالَين» في تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ﴾، قصَدَت منه الجِماع، ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ قصَدَ ذلك، ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾، قال ابن عبّاس: مثّلَ له يعقوب، فضرَبَ صدره فخرَجَت شهوته من أناملِه، وجوابُ «لَولا»: لَجامَعَها». وهذا يدلُّ على أنّ سيِّدَنا يوسفَ عليه السلام لم يكن معصومًا من الهمِّ القصديّ.

فيقول المؤلِّف: أمّا ما في «الجلالَين» فلأنّه لا قرينةَ على حذفِ «لجامعَها» بل الظاهرُ من كلامِ النحاةِ أن يكونَ المرادُ: لولا أن رأى بُرهانَ ربِّه لَهَمَّ بها، و«لولا» لامتناعِ جوابِه بامتناعِ تاليه، أي: يدلُّ على عدم تحقُّق الجزاءِ لتحقُّقِ الشرطِ. والكلامُ هنا فيه تقديمٌ وتأخيرٌ، فيكونَ المعنى: لولا أن رأى برهان ربِّه لَهمَّ بها، لكن رأى فلَم يهُمَّ، بل صرَّح ابنُ الحاجبِ في «مختصرِ الأصول» أنّ المذكورَ - أي: (لَهَمَّ بها) - هو الجوابُ بحسبِ المعنى والحقيقة وإن تقدَّم على الشرط، والحكمُ بحذفِ الجوابِ رعايةٌ لأمرٍ لفظيٍّ، وهذا هو الحقُّ؛ إذ قولُنا: زيدٌ مخلَّدٌ في النار إن كفَرَ، صحيحٌ بكون الجملة الأولى جزاءً للثاني مع تقدُّمِها عليها، مع أنّه لو لم تكن الجملةُ قبلَ «إن» جزاءً للشرطِ لاستلزَمَ أن يكونَ مخلَّدًا، كَفَر أو لا، وهو باطلٌ». =

له روحُ سيِّدِنا يعقوبَ عليه السلام وضربَ صدْرَه بيَدِه، فخرَج المنيُّ من أنامِلِه. ورُوي في الخازن هذا عن قتادةَ[١]، وأكثرِ المفسِّرين، والحسنِ[٢]، وسعيدِ

= وقال المؤلِّفُ أيضًا في «حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي» (١: ٢٣٩) في تقديرِ الآية: «والتقدير: لولا أن رأى برهانَ ربِّه لهَمَّ بها، لكن رأى فلم يَهُمَّ، والتوجيه إمّا بأن يَكونَ ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ جوابًا لمحذوفٍ يُفسِّرُه ما بعده، على ما قاله النحاةُ من أنّ الجزاء إذا تقدَّم على الشرط فهو جزاءٌ لمقدَّرٍ محذوفٍ يُفسِّرُه ما بعده، أي: قولُه: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ تفسيرٌ للشرط المحذوف، وقولُه: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ جزاءٌ لذلك الشرط المحذوف. وإمّا لِما قاله ابنُ الحاجب في «مختصر الأصول» أنّ هذا رعايةٌ لأمرٍ لفظيٍّ، وأمّا بحسبِ المعنى فهو جزاءٌ لِما بعده».
وبعضٌ آخر ـ كالزمخشريِّ ـ يفضِّل مراعاة الجانب اللفظيِّ، فيقول بالعكس، أي: بحذف جوابِ «لولا» بقرينةِ ذِكرِها قبل «لولا»، لكنَّ المآلَ واحدٌ من حيث العصمة، وذلك في «الكشاف عن حقائق التنزيل» الزمخشري (٢: ٤٣٠)، من خلال إشكالٍ حاصلُه:
إن قيل: لا يجوز تقدُّمُ جوابِ «لولا» الامتناعيةِ عليها، فيكون قولُه: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ مطلقًا، وليس جوابًا لكلمةِ «لولا».
وقال الشيخ نور الدين أحمد الصابوني في «المنتقى في عصمة الأنبياء» (ص٧١-٧٢) حول إشكالٍ حاصلُه: إن قيل: ما الحكمةُ من حذفِ الجوابِ وإقامةِ المقدَّم على «لولا» قرينةَ المحذوف؟ الجواب: لأنّ التقديمَ يشتمل على فائدةٍ زيادةً على النفيِ؛ لأنّه لو نُفِيَ الهمُّ عنه مطلقًا [أي: لو قال: لولا أن رأى برهانَ ربِّهِ لَهَمَّ بها] لَظَنَّ بعضُ الناسِ أنّ يوسفَ عليه السلام لم يكن فيه شهوةُ الرجالِ، وإنّه مَنقَصةٌ لا يجوز اتِّصافُ الأنبياء به، فبيَّن اللهُ تعالى أنّه لو تُرِكَ وطبعَ البشريّةِ لَهَمَّ بها، وإنّما لم يَهُمَّ بها؛ لأنّه رأى البرهانَ، وتقديم الجواب يدلُّ على نفيِ الهمِّ، وزيادةٍ هي إثباتُ الشهوةِ والرجولة.

(١) قتادة: هو تَمِيم بن نَذِير العَدوي البَصرِي، من بني عَدِي بن مَناف، تابعيٌّ سَمِع عمرَ بن الخطابِ وعِمرانَ بن حُصينٍ، وروى عنهُ محمدُ بنُ سِيرين وحميدُ بنُ هِلالٍ ومُورِّقٌ العِجليُّ. «الوافي بالوفيات» (١٠: ٢٥٣).

(٢) الحسن البصري: قال ابن سعد في «الطبقات»: كان الحسنُ رحمه الله جامعًا عالـمًا، رفيعًا، فقيهًا، ثقةً، حُجةً، مأمونًا، عابدًا ناسكًا، كثيرَ العلمِ، فصيحًا جميلًا، وكان سيِّدَ أهلِ البصرةِ، له كلماتٌ نافعةٌ، ومن كلماتِه: «ابنَ آدمَ، إنّما أنت أيّامٌ، كلّما ذهب يومٌ ذَهب بعضُك»، ومات يوم الجمعة بالبصرة (١١٠هـ). «سِيَر أعلام النبلاء» (٢: ٥٨٦)، «الطبقات الكبرى» (٧: ١٥٧).

ابن جُبَيْـرٍ[١]، ومجاهدٍ[٢]، وعِكرمةَ[٣]، والضحّاكِ[٤]، وقال فيه سعيدُ بنُ جُبَيرٍ، عن ابنِ عباس[٥]: تمثَّل له يعقوبُ[٦].

---

(١) سعيد بن جُبير بن هشام، الإمامُ، الحافِظُ، المُقرِئُ، المُفَسِّرُ، الشَّهيدُ، كان مَولدُه في خلافةِ أبي الحسن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، روى عن ابن عبّاس وآخرين، قال عليّ بن المَدِينيّ: ليس في أصحاب ابن عبّاس مثل سعيد بن جُبير. قيل: ولا طاوس؟ قال: ولا طاوس، ولا أحد. وكان قتله في شعبان سنة خمس وتسعين. «سير أعلام النبلاء» (٥: ١٨٧-١٩٨).

(٢) مجاهد بن جَبر المقرئ المفسّر، أبو الحَجّاجِ المَكّيُّ، الأسوَدُ، أحدُ الأعلامِ الأثبات. ذكره أبو العباس النباتي في «تذييله» وقال: ومجاهد ثقةٌ بلا مدافعة. وقال أبو بكر بن عياش: قلت للأعمش: ما بال تفسيرِ مجاهدٍ مخالِفٍ ـ أو شيء نحوه ـ ؟ قال: أخذَها من أهل الكتاب. «ميزان الاعتدال» (٣: ٤٣٩).

(٣) الصحابيُّ الجليل عِكرمةُ بنُ أبي جهل، لَمّا قُتل أبوه، تحوّلت رئاسة بني مخزوم إلى عكرمة، ثمّ إنّه أسلم وحسُن إسلامه بالـمرّة. قال ابن أبي مُلَيكة: كان عكرمة إذا اجتهد في اليمين قال: لا والذي نجّاني يوم بدر. قال أبو إسحاق السَّبيعيّ: نزل عكرمة يوم اليرموك فقاتل قتالًا شديدًا، ثمّ استُشهِد، فوجدوا به بِضعًا وسبعين من طعنة ورمية وضربة. «سير أعلام النبلاء» (٣: ١٩٧).

(٤) الضحّاك بن حارثة بن زيد بن ثَعلبة بن عُبَيد بن عَدِي بن غَنم بن كعب بن سَلِمة، الأنصاري الخَزرَجي ثم السَّلَمي. ذكره عروة بن الزبير فيمن شهِد العقبة لبيعة رسول الله ﷺ، وذكره ابن شهاب وابن إسحاق فيمن شهِد بدرًا. «أسدُ الغابة في معرفة الصحابة» (٣: ٤٦).

(٥) سبَقت ترجمتُه.

(٦) «تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل» الشيخ علاء الدين علي الشهير بالخازن (٣: ٢٧٦).

فما سبَق دالٌ على عدمِ الهمّ القلبيّ القصديّ، فما دام الهمُّ منفيًا، فالإقدامُ بطريقٍ أولى، والذي يدلُّ على عدمِ الإقدام على الفعل أمورٌ، كما قال أكثر المفسّرين، منهم الإمامُ الرازي في «التفسير الكبير» (١٨: ٤٤٠-٤٤١)، وصاحبُ «الخازنِ» (٣: ٢٧٦)، نأتي بخلاصتهما: إنّ الذين لهم تعلُّقٌ بهذه الواقعة يوسف عليه السّلام، وتلك المرأة وزوجها، والنّسوة اللاتي قطّعن أيديهن، والشّهود، وربّ العالمين شهِد ببراءته عن الذّنب، وإبليس أقرّ ببراءته أيضًا عن المعصية، وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذٍ لم يبقَ للمسلم توقُّف في هذا الباب.

أمّا بيانُ أنّ يوسفَ ادّعَى براءتَه مما نُسِب إليه، فقولُه: ﴿هِيَ رَٰوَدَتۡنِي عَن نَّفۡسِي﴾ [يوسف: ٢٦]، وقولُه: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجۡنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدۡعُونَنِيٓ إِلَيۡهِ﴾ [يوسف: ٣٣]. واسمُ التفضيل هنا من قَبيلِ: =

= العسلُ أحلى من الخلّ، مع أنّ الخلّ ليس فيه الحلاوةُ، تأكيدًا على حلاوةِ العسلِ.
وأمّا بيانُ أنّ المرأةَ اعترفت ببراءةِ يوسفَ ونزاهتِه، فقولُها: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وقولُها: ﴿ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١].
وأمّا بيانُ أنّ زوجَ المرأةِ اعترَف أيضًا ببراءةِ يوسفَ فقولُه: ﴿إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ * يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ﴾ [يوسف: ٢٨-٢٩].
وَأمّا الشُّهودُ فقولُه تعالَى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [يوسف: ٢٦].
وأمّـا شَهـادةُ الله تعالَـى بذلك فقولـه: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فقد شهِد الله تعالى في هذه الآية على طهارته أربع مرّات:
أوّلها: قوله: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ﴾، واللّام للتّأكيد والمبالغة، لم يقل: لنصرفه عن السوء، بل قال: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ﴾، وبين العبارتين فرق كبير، والعبارة الثانية تدلّ على البراءة أكثر.
والثّاني: قولـه: ﴿وَٱلْفَحْشَآءَ﴾، ولـم يقل: لنصرفـه عن الفحشاء، بل قال: «لنصرف عنـه الفحشاء»، وبيـن العبارتيـن فـرق كبيـر، والعبـارة الثانية تدلّ على البـراءة أكثر، لذا قال: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾، وذلك يدلّ على أنّ ماهيّة السّوء والفحشاء مصروفةٌ عنه، ولا شكّ أنّ المعصية التي نسبوها إليه أعظم أنواع وأفحش أقسام الفحشاء، فكيف يَليق بربّ العالمين أن يَشهد في عين هذه الواقعة بكونه بريئًا من السّوء مع أنّه كان قد أتى بأعظم أنواع السّوء والفحشاء؟!
والثّالث: قوله: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا﴾، والإضافة تـدلّ على القربيّـة الخاصّة كما تـدلّ الإضافـة علـى الخصوصيّة فـي قـوله تعالـى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: ٦٣].
والرّابع: قوله: ﴿ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ وفيه قراءتانِ: تارةً باسم الفاعل (المخلِصين) بكسر اللام، وأخرى باسم المفعول ﴿ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ بفتح اللام، فوروده باسم الفاعل يدلّ على كونه آتيًا بالطّاعات والقُربات مع صفة الإخلاص، ووروده باسم المفعول يدلّ على أنّ الله تعالى استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته، وعلى كلا الوجهَين فإنّه من أدلّ الألفاظ على كونه منزّهًا عمّا أضافوه إليه.
وأمّـا بيـان أنّ إبليـس أقـرّ بطهارتـه؛ فلأنّـه قـال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢-٨٣]، فأقرّ بأنّه لا يمكنه إغواء المخلصين، ويوسف من المخلصين؛ =

أقولُ: والموقـوفُ[١] في مثلِ هذا عن الصحابيِّ [سيَّما سيِّدَنا ابنَ عبّاسٍ رضي اللهُ عنهما] في حُكْمِ المرفوعِ. ويُجمَع بين هذا وما في بعضِ الطُّرُقِ، [كما في «تفسيرِ الخازن» أيضًا] أنه انحطَّ له جبريلُ عاضًّا على إصبَعَيْهِ يقولُ: يا يوسفُ، أتعملُ عمَلَ السُّفهاءِ وأنت مكتوبٌ عندَ الله من الأنبياء؟![٢] بأنّه لا مانعَ مِن أنْ يحصُلَ له تمثُّلُ أبيهِ وجبريلَ عليهم السلام.

ولم يَعلَم أيضًا أنّ آصفَ بنَ بَرْخِيا[٣] جاء بعرشِ بِلْقيسَ من سَبأٍ إلى مجلسِ سيِّدِنا سليمانَ عليه السلام في لحظةٍ، بأنْ تمثَّلَ روحُه جسدًا وأخَذ العرشَ، كما حكى الله ذلك بقوله: ﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلۡمٌ مِّنَ ٱلۡكِتَـٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ

= لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُخۡلَصِينَ ﴾، فكان هذا إقرارًا من إبليس بأنّه ما أغواه وما أضلّه عن طريقة الهدى.

وعند هذا نقول: هؤلاء الجهّال الذين نسبوا إلى يوسف عليه السلام هذه الفضيحة؛ إن كانوا من أتباع دين الله تعالى فليَقبلوا شهادة الله تعالى على طهارته، وإن كانوا من أتباع إبليس وجنوده فليَقبلوا شهادة إبليس على طهارته.

وبطَلَ بهذا قولُ مَن قال: إنّ الشيطانَ جرَى بينهما حتى أخَذ بجِيدِه وجِيدِ المرأة حتى جمَع بينهما؛ فإنّه قولٌ منكَرٌ، لا يجوز لأحدٍ أن يقولَ ذلك.

(١) الموقوف: هو ما أسنِدَ إلى صحابيٍّ من قولِهِ أو فعلِه. ومُقابِلُه: المرفوع، وهو ما نُسِبَ إلى النبيِّ ﷺ من قولِه أو فعلِه. «الموقِظةُ في علمِ مصطلح الحديث» شمس الدين قايماز الذهبي (المتوفي: ٧٤٨هـ) (١: ٤١).

(٢) «تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل» (٣: ٢٧٧).

(٣) آصفُ بنُ بَرخِيا، كاتبُ سليمانَ بنِ داودَ عليهما السلامُ، ووزيرُه، وكان صدِّيقًا يَعلَمُ الاسمَ الأعظمَ إذا دعا به أجِيب. قيل هو: يا حيُّ يا قيومُ، أو: يا ذا الجلالِ والإكرام، أو: يا إلهَنا وإلهَ كلِّ شيءٍ، إلهًا واحدًا، لا إلهَ إلا أنتَ. وليس الشأنُ معرفةَ الاسمِ، إنّما الشأنُ أن يكونَ عينَ الاسمِ، أي: عينَ مسمَّى الاسمِ، حتى يكونَ أمرُه بأمرِ اللهِ. «التفسير الكبير» للفخر الرازي (٢٤: ٥٥٦)، «البحر المديد في تفسير القرآن المجيد» (٤: ١٩٧).

طَرْفُكَ ﴾ [النمل: ٤٠]، وقال بعضُهم: المرادُ به سيِّدُنا سليمانُ، ورجَّحه بعضٌ(١).

(١) أي: قال بعضُ العلماء: المراد بـ﴿ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلۡمٌ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ سيِّدُنا سليمان عليه السلام نفسُه، ورجَّح هذا التوجيهَ بعضٌ، منهم الإمامُ الرازيُّ في «أسرار التنزيل»: (٤٠-٤٢)، فيقول: «واعلَم أنّ كثيرًا من الناسِ قالوا: ذلك الشخصُ الذي قال: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ﴾ هو غيرُ سليمانَ، وظنُّوا أنّ الكاف في قوله: ﴿ءَاتِيكَ﴾ خطابٌ مع سليمانَ، وعلى هذا التقديرِ لا بدَّ وأن يكونَ القائلُ غيرَ سليمانَ، إلّا أنّ هذا ضعيفٌ.
بل الصحيحُ عندنا: أنّ الآتيَ بذلك العرشِ هو سليمانُ؛ وذلك أنّه عليه السلام قال: ﴿أَيُّكُمۡ يَأۡتِينِى بِعَرۡشِهَا﴾ على سبيل التحدّي، فقال العفريت: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾، فقال سليمانُ عليه السلام للعفريت: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ﴾. فهذا الكلامُ قاله سليمانُ للعفريتِ تقريرًا لتحدِّيهِ الذِي ذكره أوّلًا، وكسرًا للعفريت وإظهارًا للمعجزة.
والذي يدلُّ عليه وجوهٌ:
الأول: أنّ سليمانَ عليه السلام ذكَر دلائلَ التوحيدِ أوّلًا، ثم افتقَر بعد ذلك إلى تقريرِ دلائلِ النبوّةِ، ومع بِلقيس؛ فإنّ سليمانَ قد كلَّفها الإقرار بالتوحيدِ والنبوةِ، فلمّا ذكَر دلائلَ التوحيدِ وجَب عليه أن يذكُرَ بعد ذلك دلائلَ النبوة، وهذا معجزٌ دالٌّ على النبوّة، فوَجب جعلُه معجزًا لِسليمان عليه السلام حتى يَتمَّ الدليلُ.
الثاني: أن لفظة «الذِي» موضوعةٌ في اللغةِ للإشارة إلى شخصٍ معيَّنٍ عند محاولةِ تعريفِها بقصةٍ معلومةٍ، والشخصُ المعروفُ بأنّ عنده علمُ الكتابِ هو سليمانُ عليه السلام؛ قال الله تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وقال: ﴿وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، أي: ذُكِر قبلُ في الآيتين، فوجَب انصرافُه إليه.
وأقصى ما في الباب: أنّ آصفَ أيضًا كان عالمًا بالكتاب، إلّا أنّ سليمانَ كان أعرفَ من آصفَ؛ لأنّ الرسولَ أعرفُ بكلامِ اللهِ من غيرِه، فكان صرفُ اللفظِ إلى سليمانَ أولَى.
الثالث: أنّ إحضارَ العرشِ في تلك الساعة اللطيفةِ درجةٌ عاليةٌ، فلو حصَل لآصفَ دون سليمانَ لاقتَضى ذلك تفضيلَ آصفَ على سليمانَ، وإنّه غيرُ جائزٍ.
الرابع: أنّ سليمانَ لو افتَقر في هذا الغرَضِ إلى آصفَ لاقتَضى قصورَ سليمانَ في عينِ الخلقِ.
الخامس: أنّ سليمانَ قال: ﴿هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّى لِيَبۡلُوَنِىٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُ﴾، وظاهرُه يَقتضي أن يكونَ ذلك المعجزَ قد أظهره اللهُ تعالى بدعاءِ سليمانَ. فهذا ما يتعلّق باشتغالِ سليمانَ عليه السلام بتقريرِ التوحيدِ والنبوة، واللهُ أعلمُ».

[تقسيم العالم إلى المادّي والمجرّد من خلال معنى الخلق]

ونفصِّلُ ذلك[١] فنقولُ: لفظُ الخلْقِ جاء بمعنَـيَيْن:

الأوَّل: بمعنى إفادةِ الوجود، مثل ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الزمر: ٦٢].

والثاني: جاء بمعنى التصويرِ والتقديرِ، مثل قولِه تعالى حكايةً عن سيِّدِنا عيسى: ﴿ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ ﴾ [آل عمران: ٤٩].

وما سوى اللهِ تعالى عالَمُ خلْقٍ بالمعنى الأوَّل، وهو قسمانِ، كما أشار له قولُه تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤].

الأوَّل: عالَمُ الخلْق بالمعنى الثاني[٢]، ويُسمَّى عالَـمَ المشاهدةِ، والعالَـمَ السفليَّ، والظلمانيَّ، يقبلُ التصويرَ والتركيبَ والتحليلَ، والزيادةَ والنقصَ، ومنه السماءُ والأرضُ، والعرشُ والكرسيُّ، وما فيها، والجنُّ والإنسُ، والشيطانُ والمَلَكُ، والجنةُ والنارُ، والحورُ والغِلمانُ.

والثاني: عالَـمُ الأمْر، ويُسمَّى عالَمَ المجرَّدات، والعالَمَ العلْويَّ، وعالَـمَ الغيبِ، والنورانيِّ، وشأنُ عالَم الأمْرِ القربُ من اللهِ تعالى والعرفانُ وصرْفُ جميعِ أفعالِ البشرِ إلى الله تعالى[٣].

---

(١) إشارةٌ إلى الأمثلةِ السابقةِ التي دلَّت على تصرُّفِ الأرواح، فقال: نفصّل ذلك، [أي: نُفصّل تصرُّفاتِ الروح وتجرُّدَها وسرعةَ تصرُّفِها؛ وذلك بإثباتِ عالَمِ الغيب من خلالِ معنى الخلقِ بين العامّ والخاصّ].

(٢) أي: عالَم الماديّـاتِ مـن الأرضِ إلـى العـرشِ الذي يَقبَلُ التصويـرَ والتقديرَ مـن العَرض والطُّولِ والعُمق.

(٣) قال العلامـةُ البالكـيُّ فـي «حاشيتـه المخطوطـة علـى البيضـاوي» (١: ٢٠٩)، حول قولِه تعالَى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ ﴾ [يونس: ٣]: «قد ثَبَت بالدليلِ [كما سيأتي] أنّ محلَّ عالَمِ الأمرِ فوقَ العرشِ، فيَحتمِل ـ بل هو =

[إشارات قرآنيّة إلى وجود عالم الأمر المجرد]

ومحلُّ تعلُّقِ هـذا العالَمِ فـوق العـرشِ وخارجَ العالَمِ الجسمانيّ، كما أجمَع عليه العلماءُ الربانيُّون والعرفاءُ، ويُشيرُ له قولُه تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٦-١٧]؛ إذْ معناه: يجب المناسبةُ بين اللاعبِ وما يَلعبُ به، والسماءُ والأرضُ وما بينهما الشاملُ لجميع عالَـمِ المشاهَـدةِ؛ [لكونِـه مـاديًّا قابلًا للتركيب والتحليلِ والتقديرِ] لا يناسِبُنا أنْ نُلاعبَ به، فلو أردْنا [على سبيلِ الفرْضِ والتقديرِ] أنْ نَلْعبَ بشيءٍ لَلَعِبْنا بما لدَينا من المجرَّداتِ؛ لِـمُناسبَتِها لنا في الجملةِ بالبساطةِ والقرْبِ والأنسِ والتعالِي.

ثُـمَّ حينَ يريدُ اللهُ أنْ يخلُقَ بشرًا يُعلِّقُ روحَه المجرَّدَ الذي هو فوْق العرْشِ ببدنِه الذي هو في أسفلِ سافلينَ، أي: الأرضِ، كما يُشيرُ له قولُه تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [التين: ٤-٦]، كما فصَّلْناه في كتابٍ مستقلٍّ في تفسيرِ سورةِ التِّين[1].

ثُمَّ إذا وفَّق اللهُ الشخصَ للإيمـانِ والعملِ الصالـحِ، يَتصفـى بـه روحُـهُ المجرَّدُ شيئًا فشيئًا، وبِتبَعيَّتِـهِ يُزكَّى بدنُه شيئًا فشيئًا، وهذا معنى قولِه: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [التين: ٦][2]، ....

= الظاهرُ ـ أن يَكونَ المرادُ بالأمرِ في قوله: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ﴾ عالَمَ الأمرِ، أي: بَعد خلقِ عالَمِ الخلقِ أخَذ يُدبِّر عالَمَ الأمرِ، وفي قولِه: ﴿ يُدَبِّرُ ﴾ دون يَخلُق ـ أي: قال: يُدبِّر، ولم يقل: يخلق ـ إشارةٌ إلى أنّ خلقَ عالَمِ الأمرِ تَقدَّم على خلقِ العرشِ وما فيه.

(١) قال المؤلِّفُ في «تفسير سورة التين» كما مرَّت: المرادُ بـ﴿ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ عالَمُ المجرَّدات، وبـ﴿ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴾ عالَمُ الماديات، أي: الأرض.

(٢) وجاء في كتاب «سراج القلوب» (٢٠)، في تفسيرِ سورةِ التين حول تعلُّقِ الروح بالبدن: «بأن مَزجناه مع الماديّاتِ التي منها الترابُ، الذي هو في مركزِ العالَم وأسفلُ من كلِّ سافلٍ، فكان =

وقولُه(١) تعالى في بَلْعم بن باعُورا(٢): ﴿ ... لَرَفَعْنَـٰهُ بِهَا وَلَـٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ [الأعراف: ١٧٦](٣).

= الإنسانُ المركَّبُ من الماديّاتِ والمجرَّداتِ أسفلَ كلِّ سافلٍ، ويُستفاد منه أنّه لا يَتخلَّصُ من هذا التسافُلِ واحدٌ من البشرِ، فاستثنى بقوله: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ﴾ [التين: ٦]، فكأنّه قال: جعَلنا كلَّ إنسانٍ أسفلَ سافلين، ويَبقى كلٌّ على هذا التسافُلِ إلّا الذين بدَّلوا تسافُلَهم بالتعالي من آثارِ المجاهدةِ، وهم ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ﴾ حسب مراتبِ إيمانِهم وعملِهم الصالحِ».

(١) عطفٌ على قولِه: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ ﴾ أي: ويُشيرُ قولُه تعالى: ﴿ لَرَفَعْنَـٰهُ بِهَا وَلَـٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ إلى وجود العالَم المجرَّدِ الذي فوق العرش.
والمعنى: رفَعنا روحَه إلى عالَمِ المجرَّداتِ التي هي فوق العرش؛ لأنّه موطنُها الأصليّ، ولكنَّه حبَّب البقاءَ في الماديّات وتوغَّل فيها، حتى صارت روحُهُ في حكمِ الماديّات وانقطع عن عالَمِه الأصليِّ.
أو بعبارةٍ أخرى: إنّا رَفعنا روحَه في أصلِ الخلق؛ لأنّ الروحَ من عالَـمِ الأمر، ولكن بعد تعلُّقِه بالبدن تَسافَل ولم يُرد هو تصاعُدَه، أي: ولم يُرِد أن يتعلَّق بمبدئه الأصليّ، بل أخلد مع بدنِه إلى الأرض، أي: صار كالماديّات وانقطع عن مبدئه الأصليّ، وأخَذَ حكمَ الماديّاتِ في الشهواتِ وعدمِ الرفع إلى عالَمِ الأمرِ.

(٢) بَلعَم بن باعورا الذي دعا للجبّارين على موسى وبني إسرائيل، ففي بَلعَم بن باعورا أنزل الله تعالى على سيّدنا محمدٍ ﷺ: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَـٰهُ ءَايَـٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا ﴾ يعني بلعم ﴿ فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ إلى قوله: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ يعني بني إسرائيل. «تأريخُ دمشق» (١٠: ٤٠٠)، «التفسير الكبير» (١٩: ١٣٠).

(٣) استَنبَط العلّامةُ البالكيُّ من قولِه تعالَى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٩] عالَمَ الأمرِ الغيبيِّ، كما يقول: «لم يقل: من شخصٍ واحدٍ أو من بشَرٍ واحدٍ، بل قال: من نفسٍ واحدةٍ؛ إشارةً إلى أنّ سيّدَنا آدم عليه السلام بحقيقتِه النفسانيةِ الظاهريّةِ أبو البشر وأصلُهم بحقائِقِهم النفسانيّةِ الظاهريّةِ، وأمّا حقائقُهم الروحيّةُ المعنويّةُ فداخلةٌ في عالَمِ الأمرِ، ولا دخلَ فيها للآباء أصلًا.
والحاصلُ: أنّ في البشرِ مَوادَّ خمسةً ظاهرةً هي العناصرُ الأربعةُ والنفسُ الظاهريّةُ، وهي حاصلةٌ من النُّطفةِ التي كانت في صُلبِ آدمَ عليه السلام، ثُمَّ في رحمِ حواءَ عليها السلام، ثُمَّ في أصلابِ سائرِ الآباءِ وأرحامِ الأمّهاتِ، إلى أن وصلَت إلى رحمِ الأمِّ القُربَى، فصارت=

ومعنى قولِه تعالى[1]: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]؛ إذِ الكَلِمُ الطيِّبُ والعملُ الصالحُ عرَضانِ تابعانِ لجوهرٍ هو الروحُ المجرَّدُ، فالْمُراد رفْعُ حامِلِهما، أعني الروحَ المجرَّدَ.

وقولُه[2] تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: قلْ لهم: إنّه من عالَمِ الأمرِ لا من عالَمِ الخلْقِ بمعنى التصويرِ.

= علَقةً، ثُمّ مُضغةً غير مصوَّرةٍ، ثُمّ مُصورةً.

وأنّ فيه خمسةَ مجرَّداتٍ هي: القلبُ، والروحُ، والسرُّ، والخفيُّ، والأخفَى، وهي لم تَحصل من تلك المادّة النُّطفيّة، بل حصلَت من أمرِ الله وإيجادِه الإبداعيِّ، لذا لم يقل: من شخصٍ واحدٍ أو من بشَرٍ واحدٍ، بل قال: من نفسٍ واحدةٍ؛ حتّى يتميَّزَ الجانب الروحي الأمري عن الجانبِ الماديِّ؛ لأنّ النفسَ ماديّةٌ، فآدمُ عليه السلام أبو البشر من جهتِه الماديّة.

(١) عطفٌ على قولِه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ﴾، أي: ويُشيرُ معنى قولِه تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ﴾ إلى وجود العالَـمِ المجرَّدِ الذي فوق العرشِ؛ إذِ الكَلِمُ والعملُ الصالح عرَضانِ لا يَقُومان بأنفسِهما حتى يُرفَعا إليه تعالى، بل تابعانِ لجوهرٍ، قائمانِ هما به المقوِّمِ لهما، وهو الرُّوحُ؛ لأنّ البدَنَ لا يَصعَد حتى يَصعَدا مع البدن، والعرَض لا ينتقل من مكانٍ إلى آخر؛ لأنّ وجودَه مشروطٌ بمقوِّمٍ يقوم هو به، فلو تنقَّل منه لَعدمَ، بخلاف الجوهر؛ فإنّه يقوم بنفسه.

فإن كان الجوهرُ ماديًّا يحتاج إلى جنسِ المحلِّ بلا تعيين، ولا يقوم وجودُه بمحلٍّ مخصوص حتّى لا يَتمكَّن انتقالُه منه؛ لذا يقال: المكانُ ليس من مُقوِّمِه، بخلافِ العرَض؛ فإنّه يحتاجُ في وجودِه إلى محلٍّ مخصوصٍ، ولا يتمكّن انتقالُه منه. **وإن كان الجوهرُ مجرَّدًا، فلا يحتاج إلى المكان أصلًا.**

فإذن المرادُ برفعِ الكَلِم الطيبِ والعملِ الصالحِ رفعُ حامِلِهما، وهو الرُّوحُ المجرَّدُ، أي: يَصعد حاملُ الكَلِمِ الطيبِ والعملِ الصالح إليه تعالى، وهو الرُّوحُ المجرَّد، وهو من عالم الأمر، والمراد بالصعـود تعلُّقُ المجرَّدِ الغيبيِّ، فالمعنى: يتعلَّقُ الرُّوحُ الحاملُ للكلمِ الطيِّبِ والعملِ الصالحِ تعلُّقًا تجرُّديًّا باللهِ تعالى، كما سيأتي بحثُه. يُنظَر: «حقيقة البشر» للمؤلِّف بتحقيقنا (ص١٦٤-١٦٥).

(٢) عطفٌ كذلك على قولِه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ﴾، أي: ويُشيرُ معنى قولِه تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ إلى وجودِ العالَـمِ المجرَّدِ الذي فوق العرشِ. =

[أنواع العلاقة بين الماديّة والمعنويّة الغيبيّة]

وتعلُّقُ الشيءِ بالشيءِ سبعةُ أنواعٍ، أربعةٌ منها محسوسةٌ لكلِّ أحدٍ: تعلُّقُ الجسمِ بالجسمِ أو العرضِ[1]، مثلُ تعلُّقِ العسل بظرْفِه ولونهِ بهما، وتعلُّقُ العرَضِ بالجسمِ كهذا[2] أو بالعرَض[3]، كتعلُّقِ حلاوتِـه بلونِـه.

والخامس: تعلُّقُ المجرَّدِ بالماديِّ، وهو غيرُ معلومٍ كُنْهُه إلّا لِمَن صار بحيث يُشاهِدُ المجرَّداتِ.

= أشار الإمام الغزاليُّ رحمة الله عليه في «معراج السالكين» (٦٩) إلى هذا من خلال بحثِه قُوَى النفسِ بقوله: «ربَّـما اعتَقد مَن لا تحقيقَ لديه أنّ الشرع يَزجُر عن التعرُّض لهذا القدرِ في تصحيحٍ أو إبطالٍ، وليس في الشرع دليلٌ يدلُّ على ذلك [أي: على الزجر بل بالعكس]، وقولُه سبحانه: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] جوابٌ مقنِعٌ إذا فُهِم الأمرُ بما هو عليه، [أي: بعد (قل) لم يأتِ النهيُ، بل بـيَّن بأنّه من عالَـمِ الأمر الغيبيّ]

وقال: هو من عالَم الأمر المجرَّد وليس من عالَم المادي ذي التقدير، ولو أراد تعالى الزَّجرَ لَذَكر الحُكمَ عليه»، بأن يقولَ: قل: لا تعـرَّضوا لِلـروحِ بحثًا أو ما شابه ذلك.

وقال الإمامُ الغزاليُّ أيضًا حول معنى الروحِ: اللفظُ الثاني الروحُ، وهو أيضًا يُطلَق فيما يَتعلَّق بجنسِ غرَضِنا لمعنَـيَين:

أحدِهما: جسمٌ لطيفٌ (كالهواء) منبَعه تجويف القلب الجسماني، فيَنشر بوساطةِ العروقِ الضوارِبِ إلى سائرِ أجزاءِ البدن، وجريانه في البدنِ وفيضان أنوارِ الحياةِ والحسّ والبصرِ والسمعِ والشمّ منها على أعضائها... [والروحُ بهذا المعنى جسمٌ لطيفٌ هوائيٌّ المسمَّى بالنفس الحيوانيّ الماديّ، وهو الروحُ الحيوانيُّ المنبعُ للحسّ والحركةِ].

المعنى الثاني: هو اللطيفةُ العالِمةُ المُدرِكة من الإنسان... وهو الذي أراده الله تعالى بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وهو أمرٌ عجيبٌ ربانيٌّ تَعجِز أكثرُ العقول والأفهامِ عن دركِ حقيقتِه». «رسالة روضة الطالبين وعمدة السالكين» (٣١)، وأيضًا «إحياء علوم الدين» (٣: ٤).

(١) أي: تعلُّق الجسمِ بالجسم كتعلُّقِ العسل بالظرف الذي هو فيه، والثاني: تعلُّقُ الجسم بالعرَض، كتعلُّقِ العسل بلونِـه.

(٢) «كهذا» أي: كتعلُّقِ لونِ العسل بالعسل.

(٣) أي: تعلُّقِ العرَض بالعرَض، كتعلُّقِ حلاوة العسل بلونه.

ولنذكُرْ أمثلةً محسوسةً فنقول:

صورةُ الشخصِ متعلِّقةٌ بالـمِرْآةِ تعلُّقًا شبيهًا بتَعلُّقِ المجرَّداتِ؛ فإنّها كائنةٌ في الـمِرْآةِ من حيثُ إنّها تُشاهَد فيها، وهي غيرُ كائنةٍ فيها من حيث إنّها ليستْ في جِرمِ الـمِرْآةِ، فصورةُ الجبلِ مع بُعْدِها عن الـمِرْآةِ بفراسخَ موجودةٌ فيها قريبةٌ منها[1].

وهذا معنى قولِ العُرَفاء: إنّ المجرَّدَ في حالِ اتصالِه منفصلٌ، وفي حالِ انفصالِه متَّصلٌ، وفي حالِ قُرْبِه بعيدٌ، وفي حالِ بُعْدِه قريبٌ ومُقارنٌ للأجسام كأنّه كائنٌ فيها مع أنّه ليس بكائنٍ فيها.

فمِنْ ثَمَّ قال سيِّدُنا معاذ الرازيُّ الصوفيُّ[2] رضي الله عنه: مَن عرَف نفْسَه[3] فقد عرَف ربَّه، بمعنى أنّه إذا عَلِم أنّ روحَه موصوفٌ بهذه الصفات عَلِم تفاسيرَ قولِه تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢]، ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [الأنعام: ٣]، ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ [ق: ١٦] ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴾ [النساء: ١٢٦]؛ إذْ يَعلَم أنّ كُلًّا من هذه الألفاظ إشارةٌ إلى نحوٍ من أنحاءِ التعلُّقِ التجرُّديِّ[4].

---

(١) كذا مثَّل الإمامُ الربّانيُّ في «مكتوباتِه» (٢: ٤٣٦-٤٣٧) بالمِرآة في الفرق بين المصاحبة المادّيّة والتجرُّديّة.

(٢) هو يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ، تكلَّم في علم الرجالِ، حسَنُ الكلامِ فيه، وكان له أخوانِ: إسماعيل وإبراهيم، أكبرُهم سِنًّا إسماعيلُ، ويحيى أوسَطُهم، وأصغرُهم إبراهيمُ، وخرَج يحيى إلى بلخَ قامَ بها مدّةً، ثم رجَع إلى نيسابورَ، ومات بها سنةَ ثمانٍ وخمسين ومئتين. يُنظر: «طبقات الصوفية» (١٠٧)، «حلية الأولياء» (١: ٥١، ٧٠)، «طبقات الشعراني» (١: ٩٤)، «تأريخ بغداد» (١٤: ٢٠٨)، «شذَرات الذهب» (٢: ١٣٨).

(٣) فسَّر المؤلِّفُ النفسَ بالنفس المجرَّدة، وذلك في «الدرر الجلالية وشرحها الألطافِ الإلهية» (١: ٣٤٦)، فيقول في بيانِ القولِ المذكور: «أي: مَن عرَف نفسَه المجرَّدةَ، وهي الروحُ المجرَّدُ».

(٤) فصَّل المؤلِّفُ التعلُّقَ التجرُّديَّ في تفسير القول المذكور في بعضِ رسائله الأُخَرِ نأتي بحاصلِها: تعتمد المجسِّمةُ على هذه الألفاظِ الواردةِ في آياتِ التي اصطبغت بصبغةِ التشبيه؛ وهذا =

....

= سببٌ رئيسٌ للمشكلةِ؛ كـ[القرب، والمجيء، والإتيان، والنزول، والصعود، عند، في، مع، على، إلى] ما يُسمَّى بالمتشابهات.

كيف تُوجَّه تلك الألفاظُ؟

الجواب: هذه الألفاظ بحسبِ الماديّات لها معنًى، وبحسب غيرِ الماديّات لها معنًى آخَرُ مغايرٌ تمامًا؛ فهي لغير الماديّات علاقةٌ غيبيّةٌ غيرُ شبيهةٍ بعلاقةِ الماديّات بعضِها من بعضٍ، كما تقول مثلًا:

حبُّك في قلبي، وتقول أيضًا: القلمُ في الحقيبة، فاستُعمِل لفظُ «في» في الجملتَين مع فارقٍ كبيرٍ بين معناهما؛ لأنّ لفظَ «في» في الجملة الأولى يدلُّ على العلاقة الغيبيّة بين القلب وبين ذلك الحُبِّ، لكن «في» في الجملة الثانية بمعنى الحلول والاستقرار.

وكذا تقول: روحي مع روحِك، وتقول: الكتابُ مع الأستاذ، فلفظُ «مع» في الجملة الأولى يدلُّ على العلاقة الغيبيّة بين روحك وروحِ صديقِك، بينما لفظُ «مع» في الجملة الثانية يدلُّ على الإلصاق الماديّ.

وهكذا باقي الألفاظ، فعدمُ الفرقِ بين معاني الروحيّة والماديّةِ في تلك الألفاظِ المشتركة يؤدّي إلى التشبيه، أو كما قال الإمامُ الغزاليُّ حول الأحاديث المتشابهة في «إلجام العوام عن علم الكلام» (٩٥): «ما ذَكَره ﷺ كلمةً منها إلّا مع قرائنَ وإشاراتٍ ورموزٍ يُزيلُ معها إيهام التشبيهِ، وقد أدركَها الحاضرون المشاهدون.

فإذا نُقِلَ الألفاظُ مجرَّدةً عن تلك القرائن ظهَر الإيهامُ، وأعظمُ القرائن في زوالِ الإيهامِ المعرفةُ السابقةُ بتقديسِ اللهِ تعالى عن قبولِ هذه الظواهر».

فإذا عَلِم الشخصُ تلك الأحكامَ يعرِف أنّ علاقةَ ذاتِه تعالى بالزمانِ والأمكنةِ وعالَم الماديّاتِ والمُجرَّداتِ ليست علاقةً ماديّةً، ويكون عارفًا بعلاقةِ اللهِ تعالى مع الكائناتِ من أنّها علاقةٌ غيبيّةٌ مجرَّدةٌ عن المادّةِ، وبالتالي عَلِم تفاسيرَ الآياتِ المتشابهة مثلِ قولِه تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الأنعام: ٣]، فيَعلَم أنّ كينونةَ اللهِ في السماءِ والأرضِ تعلُّقٌ تجرديٌّ وعلاقةٌ غيبيّةٌ، لا بمعنى أنّه مُستقرٌّ فيهما.

وعَلِم أنّ المعيّةَ في ﴿ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ ﴾ [الحديد: ٤] معيّةٌ تجرديّةٌ وعلاقةٌ غيبيّةٌ تليق بجلاله لا ماديّةٌ.

وعَلِم أنّ قُربَه في ﴿ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ﴾ [ق: ١٦]، أيّ قُربٍ هو بأنّه علاقةٌ غيبيّةٌ لا ماديّةٌ.=

وأيضًا[١] كلٌّ يَرى بِعينِهِ أنّ الدُّهْنَ المسمَّى بنفْت[٢] إذا انْصبَّ على فرْشٍ وأحْرِقَ النفْتُ يشتعلُ ويذوب شيئًا فشيئًا على الفرْشِ ولا يُحرِقُ الفرش، فالنفتُ كائنٌ في الفرشِ؛ لأنّ اشتعالَه عليه، وليس بكائنٍ فيه؛ لأنّه مع اشتعالِ نفتٍ وذَوَبانِه لا يُحرِقُ الفرْشَ، وهذا تعلّقٌ تجرُّديٌّ.

[إثبات العلاقة الغيبيّة من خلال العلم]

ومن البديهيّ المحسوس أيضًا[٣]، لو لم يكن علاقةٌ اتصاليةٌ بين العالِمِ والمعلوم لم يحصُل العلْمُ، مثلًا: لو لم يصِلْ صورةُ الملموس إلى اللامسة، أو المسموعِ إلى السامعة، أو المذوقِ إلى الذائقة [مثلًا] لم يحصُلِ العلْمُ.

ومعلومٌ أنّ كلَّ شخصٍ يَعلَمُ الأمكنةَ البعيدةَ والأزمنةَ الماضيةَ والمستقبلةَ،

= وعَلِم أحاطتَه بالأشياءِ في قولِه: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا﴾ [النساء: ١٢٦]، أيَّ إحاطةٍ هيَ مِن أنّها عبارةٌ عن تعلُّقِه التجرديّ وعلاقتِه الغيبيّةِ بالأشياء.

وعَلِم معنى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] من أنّ مجيئَه عبارةٌ عن تعلُّقِه التجرديّ وعلاقتِه الغيبيّةِ بالأشياء.

إذن يَعلَم أنّ كُلًّا من هذه الألفاظِ من القُربِ والإحاطةِ، والمجيءِ والكينونةِ، والاستواءِ؛ ألفاظٌ مشتركةٌ بين الماديّ وغيرِ الماديّ، ولكلٌّ منهما معنًى خاصٌّ به، فللماديّات تعبيرٌ عن العلاقة الحسيّة، ولغيرِ الماديّات تعبيرٌ عن العلاقةِ الغيبيّةِ، فإذا استُعمِلَ للهِ تعالى فهو إشارةٌ إلى علاقةٍ غيبيّةٍ مخصوصةٍ لله تعالى، لكن لا يصلُ إلى تفصيلِ تلك التعلُّقاتِ إلّا اللهُ جلَّ شأنُه.

يُنظَر: «التوفيقُ بين الشريعة والطريقة» (١٧)، «حقيقةُ البشر» بتحقيقنا، ط٢ (٤١٥-٤٢٥)، «الدررُ الجلاليّة وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٢٩٣-٢٩٥)، كلُّها للمُؤلّف.

(١) هذا مثالٌ ثانٍ للتعلُّقِ التجرُّديّ.

(٢) أي: النفط.

(٣) هذا مثالٌ ثالثٌ للتعلُّقِ التجرُّديّ.

والجنّةَ والنارَ[١]، وسائرَ المَغيبات كاللهِ وصفاتِه، فهذا يدلُّ على أنّ في البشرِ شيئًا مجرَّدًا هو معه ومع معلوماتِه البعيدةِ عنه، وفي حالِ قُرْبه عنه بعيدٌ عنه؛ لأنّه يتعلّق بتلك المعلوماتِ.

السادس: تعلُّقُ المجرَّدِ بالمجرَّدِ، كتعلُّقِ روحِ المتعلِّمِ بروحِ المعلِّمِ، والمرشِدِ بالمريد، والنبيِّ ﷺ بأمَّتِه.

ألا يُرَى أنّه يجبُ على كلِّ مصَلٍّ أنْ يُخاطِبَ النبيَّ ﷺ في صلاتِه بقوله: (السلامُ عليك أيُّها النبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاتُه)، فلو لم يتعلَّقْ روحُ النبيِّ ﷺ بالمصلّي تعلُّقًا تجرُّديًا لم يصحَّ هذا الخطابُ.

ويدلُّ هذا أيضًا على أنّه لو صلَّى آلافٌ من البشر في آنٍ واحدٍ وسلَّموا عليه سَمِع سلامَ كلٍّ منهم، فهذا دليلٌ على أنّ المجرَّدَ يَسمعُ أصواتًا كثيرةً في آنٍ واحدٍ، وليس كالسمْعِ الظاهريِّ في أنّه إذا سمِع صوتًا لا يقتدرُ أنْ يسمَعَ في هذا الزمان صوتًا آخرَ[٢].

---

(١) لأنّ الإيمانَ عبارةٌ عن العلم بالمعلوم مع الرضا القلبيّ به، لو لم تتعلَّق روحُنا بالغيبيّات علمًا لم يحصلِ الإيمانُ بها.

(٢) مثَّل المؤلِّف رحمه اللهُ بمثالَين محسوسَين تقريبًا لفَهمِ وظيفةِ الروح في كتابيه «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (١٩-٢١)، و«الألطاف الإلهيّة» (٢: ٤٥٩-٤٦٠)، فيقول:

لو لم يعرف شخصٌ اللسانَ العربيَّ وقال بحضور حيوانٍ: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، فالشخصُ المتكلِّمُ تلفَّظَ بما ذُكِرَ، وسَمِعَته سامعتُه، وأدركَ هيئةَ لفظِه المربوطِ بالسمع، وسَمِعَته أيضًا سامعةُ الحيوان، لكنَّ الروحَ المُجرَّدَ للمتكلِّم لم يتَّصل بالمعنى لِيَفهَمه، والحيوان كذلك، بل ليس له استعداد إدراكِ هيئاتِ الألفاظ. [وهما الآن متساويان بالنسبة لعدمِ فَهمِ معنى الآية، لكن الشخصَ له استعدادٌ للفهم دون الحيوان].

ولو قاله عالمٌ بحضورِ بشَرٍ عاميٍّ بدَلًا من الحيوان، فلكونِ المخاطَبِ العاميِّ مستعِدًّا لإدراكِ =

....

= هيئاتِ الألفاظِ ومستعِدًّا لمواجهةِ روحِ الأستاذ، أي: مستعدًّا لمواجهةِ روحِ المعلّمِ في إدراكِ هيئاتِ الألفاظِ يُدرِكُ هيئاتِ الألفاظ، ولكن لعدم الاتّصال بالمعنى [أي: لعدم استعدادِه أن يكسِبَ المعنى من روحِ المعلّم] لم يَفهمِ المعنى.
ولو قاله عالمٌ بحضورِ عالِمٍ فروحُ المتكلّمِ في حين إجراءِ اللفظِ بواسطةِ ذلك الإجراءِ يُوصِلُ اللفظَ إلى سمعِ العالِم المخاطَبِ، ويُوصِلُ المعنى إلى روحِه؛ (لاستعدادِه أن يكسِبَ المعنى من روحِ المعلّم).
ولو قاله بحضورِ العالِمِ بالمفرداتِ ولكن ما سَمِع قبلُ هيئةَ الآيةِ، يصلُ بواسطةِ سماعِ المفرداتِ إلى معنى هيئةِ الآية؛ [لأنّ روحَه مستعِدٌّ لهذا الترتيب].
فعُلِم مما ذكَرنا: أنّ اتصالَ بدنِ المعلّم ببدنِ المتعلّم من قبيلِ اتصالِ الجسمِ بالجسم، ووظيفةُ ذلك الاتصالِ تحصيلُ الآثارِ المحسوسةِ الظاهرة.
واتّصالَ روحِ كلٍّ منهما ببدنِه من قبيلِ اتصالِ المُجرَّدِ بالجسمِ.
واتّصالَ روحِ كلٍّ منهما بالآخَر وبالمعاني والأمورِ غيرِ المحسوسةِ اتصالُ مُجرَّدٍ بمُجرَّدٍ.
ووظيفةُ هذَين الاتّصالَين الأخِيرَين الوصولُ إلى الأشياءِ غيرِ المحسوسةِ؛ إمّا بالذات، مثلُ الوصول إلى حقيقةِ الروحِ [أي: مثلُ الوصول إلى اتّصالِ روحٍ بروحٍ آخَرَ]، وإمّا [بالتَّبع] بواسطةِ المحسوساتِ، مثلُ الوصولِ إلى الكليات المستقرأةِ بوسيلةِ الجزئياتِ المحسوسةِ.
ومن البديهيِّ أيضًا أنّه إذا لم يتّصلِ العالِمُ بالمعلومِ لم يعلمه، وكلٌّ من المعلّم والمتعلّم بالنسبةِ إلى الآيةِ السابقةِ لم يَذهبا إلى الجنّةِ، ولا الجنّةُ أتت إليهما [فكيف يُؤمنان بها؟! لأنّ الإيمانَ علمٌ مع الرضا بالمعلوم، فلا بدَّ من شيءٍ غير جسمانيٍّ، من خلالِ هذا التقرير النفيس نصلُ إلى أحكامٍ هامّةٍ، كالتالي]:
يلزمُ أن يكونَ الروحُ في آنٍ واحدٍ مرتبطًا بالجنّةِ وببدنِ المتعلّمِ [والمعلّم]، فيلزمُ أن يوجَد في القائلِ والسامعِ شيءٌ غيرُ جسمانيٍّ لا يتفاوتُ لديه العلمُ بالأشياءِ القريبةِ والبعيدةِ، والغائبةِ والحاضرةِ، والمحسوسةِ وغيرِ المحسوسة.
وفي وقتٍ واحدٍ يتّصلُ به [أي: بالشخص] وبباقي المُجرَّداتِ والمادياتِ.
وتمَكنُهُ [أي: قدرةُ اطّلاعِهِ] ووصولُه ليس من جنس الأقسام الأربعةِ المارّة للوصول [أي: ليس من جنسِ اتّصالِ الجوهرِ والعرَضِ كلٌّ بمثلِه أو بالآخر]؛ لأنّ الجسمَ والعرَض لو كانا في العُلوّ لم يكونا في السفلِ، [لكن وجودُ الروح في السفلِ مع البدن وفي العلو مع =

= المعلومات في آنٍ واحدٍ كتعلُّقِه بالجسم وبالجنةِ، وإلّا لم يَحصُلِ الإيمانُ بها، لأنّ الإيمانَ علمٌ مع الرضا بالمعلوم!].
و[أيضًا الجسمُ والعرضُ] لو شغَلا محلًّا ففي تلك الحالةِ لا يستطيعانِ إشغالَ مَوضعٍ آخَرَ، [أي: لا يمكن وجودُ جوهرٍ ماديٍّ في مكانَين في آنٍ واحدٍ، وكذا لا يمكنُ اجتماعُ الماديَّين في مكانٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ، بخلاف المُجرَّد؛ لأنّ ما ذكرنا من استحالةِ الاجتماع في آنٍ واحدٍ صفةُ المادّةِ وصفةُ ما تركَّب منها، والمُجرَّدُ ليس بماديٍّ ولا مُركَّبًا منها، فإذن لَيس لها أوصافُ المادّةِ].
[ومثَّل أيضًا في «التوفيق» (٢٠)، بمثالٍ محسوسٍ آخَرَ تقريبًا لوظيفةِ الروح وعلاقتِه التجرُّديّةِ بالأشياء فيقول]:
ومعلومٌ أنّ الكاتبَ حفِظَ صوَرَ الحروفِ ونقوشِ خطوطِها، ففي أيِّ وقتٍ أراد يستطيعُ أن يُشكِّلَها بدونِ تعمُّقٍ فكريٍّ.
ومعلومٌ أنّ صوَرَ تلك الحروفِ مستقرّةٌ وموجودةٌ في موضعٍ متعلّقٍ ببدن الكاتبِ، وصورُ الحروفِ وذلك الموضعُ ليس الجسمَ والعَصَبَ، ولا العظمَ ولا الدَّمَ، ولا سائرَ الأعضاءِ من الكاتبِ حتى يكونَ انتقاشُه بها كانتقاشِ الجدارِ بالصُّورِ.
فثَبَتَ أنّ محلَّ استقرارِ تلك الصورِ غيرُ الجسمِ والجسمانياتِ، بل من قَبيلِ المُجرَّدات غيرِ المحسوسة.
فعُلِم أنّ في بدنِ الكاتب شيئًا روحانيًا [أي: تعلَّق به تعلُّقًا تجرُّديًا] يَكتبُ فيه بالمدادِ والقلمِ الروحانيَّينِ، فيكونُ لوحًا رُوحانيًا، وبالكتابة فيه يمتازُ العالِمُ عن العاميِّ.
[بمعنى أنّ العالِمَ يقدِرُ أن يَكتبَ بالقلمِ الروحانيِّ، ثم يحكيه بالقلمِ الظاهريِّ بخلافِ العاميِّ، ولعدمِ هذا القلم الروحانيِّ لدى العاميِّ يَرَى المكتوباتِ ثم لا يستطيع أن يَحكيَهُ].
ومعلومٌ [أيضًا] أنّ صوَرَ تلك الحروفِ بعيدةٌ؛ بقرينةِ أنّ الشخصَ يغفُلُ عنها في بعضِ الأحيان، والغفلةُ عن الشيء بُعدٌ عنه، ففي الحالة التي كانت بعيدةً كانت قريبةً؛ بقرينةِ أنّه كلَّما أراد أن يَكتبَها يَكتبُها ويحضرُها.
فعُلِم من هذا أنّ في البشرِ شيئًا ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، ولا يتفاوت لديه في الإدراكِ القربُ والبعدُ، ليس في البدن وفي المكانِ، وليسا بخلِيَّين عنه، ولا متَّصلٌ بهما؛ بدليلِ عدمِ إجراءِ أحكامِ الجسم عليه، وهو حقيقةُ البشرِ. =

[معرفة التعلّق التجرّديّ أمان لمشكلة التجسيم]

السابع: تعلُّقُ اللهِ بجميعِ الكائناتِ[1] المشارِ إليها بالآيات السابقِ ذكرُها[2].

= **فمَن أدرك في نفسِه هذا الشيءَ وكان مستعِدًّا لإدراك هذا يَعلَم أنّ الله ليس بمكانيٍّ، و [أنه] مقارِنٌ لجميع المكان مقارنةً غيبيّةً تجرُّديّةً، وليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ ومتعلّقٌ بهما [تعلُّقًا غيبيًّا تجرديًّا]، وكان له الارتباطُ والقربُ والمعيةُ والإحاطةُ مع جميعِ الأشياء.**
ويَعرف أيضًا أنّ الكِرام الكاتِبين بأيّ وجهٍ يَستطيعون كتابةَ أعمالِ الناسِ [بالقلم والمدادِ الروحانيَّين لا ماديَّين].

(١) كذا صرَّح الإمامُ الربّانيُّ في «مكتوباتِه» بهذه الحقيقة، منها (٢: ٣٦١)، ومنها (٢: ٤٣٧-٤٣٨)، فيقول: «... القربُ الذي للحقِّ مع العالَـمِ، وكذلك إحاطتُه ومعيَّتُه تعالى معلومةُ الإنيّةِ - أي: محقَّقةٌ - مجهولةُ الكيفيّةِ، نؤمن أنّه تعالى قريبٌ من العالَـمِ ومحيطٌ به ومعه، ولكن لا نعلمُ كيفيّةَ قُـربِهِ وإحاطتِه ومعيَّـتِه تعالى أنّها ما هي؟ فإنّ هذه الصفاتِ مغايرةٌ لصفاتِ الأشياءِ ومبرَّأةٌ عن سماتِ الإمكانِ والحدوثِ، وإن أورَد تنظيرُها وتشبيهُها في عالَـمِ المجازِ الذي هو قنطرةُ الحقيقةِ».
ولا تظنُّ من قوله: «لا نعلمُ كيفيّةَ قُربِهِ وإحاطتِه» أنّ له تعالى كيفيّةً نحن لا نعلمها بل ليس له كيفيّةٌ، وإنّما المراد لا نعلم حقيقةَ ذاتِه وصفاتِه، كما يقول (٢: ٢٩٥): «وقربُه ومعيَّتُه تعالى منزَّهان كذاتِه سبحانه عن الكيفِ والمِثال؛ فإنّه لا سبيلَ للكيفِ إلى اللاكيفِيِّ، فكلُّ ما يُدرَكُ من معنى القربِ والمعيّةِ بفَهمِنا وعَقلِنا أو يَدخُلُ في حيطةِ كشفِنا وشهودِنا؛ فهو تعالى مُنزَّهٌ ومُبرَّأٌ عن ذلك المعنى الذي له قَدَمٌ في مذهبِ المجسّمةِ، ونؤمن أنّه تعالى قريبٌ منّا، وأنّه تعالى معنا، لا ندري معنى القربِ والمعيّةِ أنّه ما هو»، أي: لا ندري ما هي حقيقتُها وكُنهُها؟
(٢) أي: الآيات التي مرَّ ذِكرُها في النوع الخامس من التعلُّق.
وهنا لا بدَّ من توضيحِ مسألة المتشابهات أكثر، فهي تمكن معالجتُها بطُرُقٍ، أهمُّها ثلاثٌ:
الأوّل: طريقٌ عقليٌّ: هو هذا الوجه الذي حقَّق المؤلِّف رحمه الله فيها من خلال تعلُّقِ الروحِ بالمادّة أو تعلُّق الروحِ بالروح، أثبت أنّ علاقتَه بالكائنات ليس من جنسِ علاقة الماديّات، بل علاقةٌ غيبيّةٌ، كما ذَكر هذا الموضوعَ في بعضِ رسائله، منها «التوفيق بـين الشريعة والطريقة» (١٦). وحقيقة البشر: (٤٠٠-٤٢١) بتحقيقنا، فيذكر سبعَ تعلُّقاتٍ، والمقصودُ هنا السابع، نأتي بخلاصتها: =

....

= والتعلُّقُ السابع: تعلُّقٌ غيرُ ماديّ بالماديّ وغيرِ الماديّ، وهو تعلُّقُ اللهِ تعالى وعلاقتُه بجميع مخلوقاتِه، وهذا التعلُّقُ مختصٌّ ومنحصرٌ في ذاتِ الله المقدّس، ولا يعلم تفصيلَه أحدٌ إلا هو.
وهذا التعلُّقُ الغيبيُّ هو المراد بالاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فالاستواء تعبيرٌ عن تعلُّقٍ غيبيٍّ بالعرشِ، لا الاستقرار كما زعمه المجسّمةُ.
والمرادُ بالقربِ من قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ليست قربًا ماديًا، بل تعلُّقٌ غيبيٌّ بالعبد.
والمرادُ بالمعيّةِ من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ليست معيّةً ماديّةً، بل تعبيرٌ عن تعلُّقٍ غيبيٍّ بالعبد.
والمرادُ بالإحاطة في قولِه تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦] ليست إحاطةً ماديّةً، بل تعبيرٌ عن تعلُّقٍ غيبيٍّ بالأشياء.
والمرادُ بالكينونةِ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] ليست كينونةً ماديّةً، بل تعبيرٌ عن تعلُّقٍ غيبيٍّ بالسماءِ.
والمرادُ بالمجيءِ في قولِه تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، ليس مجيئًا ماديًا بمعنى الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ، بل تعبيرٌ عن تعلُّقٍ غيبيٍّ بالمخلوقات في القيامةِ.
وهذا التعلُّقُ هو المرادُ بالنزولِ، كما في الحديث «ينزل الله إلى السماء الدنيا كلَّ ليلةٍ».
وهذه التعلُّقاتُ الثلاث الأخيرة تعلقٌ تجرديٌّ غيرُ محسوسٍ.
وبهذا التحقيق النادر تجلَّى لنا أن تلك الألفاظَ الواردةَ المتشابهةَ في حقِّه تعالى في القرآن والسُّنّة، كلُّها تعبيرٌ عن حقيقةٍ واحدةٍ، وهي علاقةٌ غيبيّةٌ غيرُ ماديةٍ لله تعالى بالعالَـم، ولا يَعلم كنهَها إلّا هو.
الثاني: طريقٌ نقليٌّ: فلا بدَّ من ردِّ المتشابهات إلى المحكماتِ، بأنّ كلَّ وصفٍ لله يُوجَد مثله لخلقِه إنما نأخذه بالنسبة لله في إطار: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، مثلًا: الحقُّ تعالى ذَكَر اليدان والوجه لنفسه، وكذلك ذكَرَ الرسول ﷺ النزولَ والضحكَ والهرولةَ لله تعالى، ولكن لا يمكن للإنسان أن يُصوِّرَ يدَ الله كيَدِ البشر، أيِّ شيءٍ ممكن، أو وجهه كوجه البشر، أو غيره من الممكنات، وكذلك النزول والضحك والهرولة، بل نأخذها في إطارِ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وبذلك ينتهي الخلاف كلُّه في كلِّ ما يتعلّق بصفات الحق تعالى.
فالخطأ في الصفات الإلهيّةِ خطأٌ في معنى الإلهِ، فالذي ذَكَره المؤلِّفُ رحمه اللهُ نفيُ أزليّةِ=

....

= المادةِ التي تؤدّي إلى نقضِ معنى الإله الحقّ، فالعقيدةُ الإسلاميّة لها قاعدةٌ جليلةٌ في ردّ الخصم وتوصيف الإلهِ والتي تتلخّص في (دليل الخُلف) الذي مفادُه:
أنّ الصفاتِ تُؤمِن ـ أنت أيها المخاطبُ ـ في إطارها باللهِ أنّ الإيمانَ بها معناهُ نفيُ الذاتِ الإلهيّةِ؛ وذلك خلافُ المفترَضِ، أي: إنّ ذلك خلافٌ للدعوى التي جِيءَ بالدليل لإثباتِها؛ حيث كانتِ الصفات وُضِعت في الاعتبار لإثباتِ ألوهيّةِ اللهِ، على حين إنّ هذه الصفاتِ التي آمن بها المخاطَبُ قد نَفتِ الألوهيّةَ، وذلك هو الذي يُسمَّى بدليلِ الخُلف.
وحاصلُ الكلام: كانتِ الصفاتُ الإلهيّة وُضِعت وذُكِرت في القرآن والسنّة لإثباتِ ألوهيّةِ اللهِ، فلو فُسّرت بوجهٍ يؤدّي إلى التشبيه أو الاحتياج أو النقص، نتَج منه إبطالُ معنى الإله عن طريقِ الصفات، وهذا ما يُسمَّى (بدليل الخلف).
مثلًا: الأزليّةُ صفةٌ مختصّةٌ بالله تعالى؛ فلو أعطيَت لغيره كالمادّة تكون شريكًا لله في الأزليّةِ، فقد ألغت معنى الإلهِ الحقّ؛ لأنّها صارت غيرَ مختصّةٍ باللهِ تعالى.
كما يبطل معنى الإلهيّة إذا أثبِت لله صفاتُ الممكنات؛ لأنها تؤدّي إلى النقصِ والاحتياج المنافِيين لمفهومِ الإلهِ الحقّ.
ومبنَى منهجِ الأشاعرة والماتريديّة على هذا المبدأ؛ مِن أنّ ما ثَبت للممكنات من الصفات فهو محالٌ على الله، وما ثَبت لله من الصفات فهو محالٌ على الممكنات. وهذا هو التوحيد الحقيقيّ.
والدلائلُ التي يعتمدُها الإسلامُ لإبطالِ الدياناتِ التي تُخطِئُ في الصفاتِ الإلهيّةِ، والأفكارِ الهدّامةِ باسم الإسلام وغير الإسلام تُبنَى على هذا المبدأ، فلا بدَّ من البحث حول الصفات بوجهٍ يتّفق مع اللهِ تعالى وليس ناقضًا له.
الطريقُ الثالثُ: من حيث الأسلوب، أي: الفرق بين المحكم والمتشابه في التعبير:
١ـ إنّ الباحثَ الدقيقَ في القرآن يجد الفرقَ الواضحَ في التعبير بين الآيات المتشابهات وبين الآيات المحكمات؛ ففي هذه الآيات المحكمات مثلًا تأتي: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] لإثبات الوحدانية، وتأتي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لإثبات مخالفته للحوادث، وتأتي: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] لإثبات العلم والحكمة، وتأتي: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] لتقرير القدرة، إلى غير ذلك من الصفات الذاتية.
ففي هذه الآياتِ المحكمةِ يكون القصدُ واضحًا إلى إثباتِ الصفةِ، ويكون المرادُ تقريرًا مباشرًا وإثباتًا صريحًا لاتّصافه تعالى بكونه مخالفًا للحوادث، أو أحدًا، أو عالمًا، أو قادرًا.=

....

= أما في حال نسبةِ ما يُوهِم التشبيهَ فنحن لا نجد البتّةَ مثلَ هذا الأسلوبِ، كأن يقولَ: (إنّ لله يدًا، أو لله عينًا) أو (إنّ الله ذو يد) أو (إنّ الله ذو عين)، وإنما يُنسَب الأمر على طريق الإضافة: ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٠] من غيرِ قصدِ إثباتِ الصفة.

ومجرَّدُ الإضافة لا تُثبت المضافَ صفةً لله، كما في قولِه: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، بل لا بدَّ من شرطٍ هو أنّه يكون المضافُ مما يكون لائقًا لله تعالى.

فإذن في الآيات المتشابهات ليس القصدُ إلى إثبات الصفةِ، بل يكون طريقًا وأسلوبًا مجازيًّا يمرّ منه إلى تقرير أمرِ آخر، كما يقول الشيخ تقي الدين السُّبكي في: «السيف الصقيل» (١٦٩): «إنّ النصوصَ التي أجرَى فيها السلفُ التأويلَ لم تُسَق لإثباتِ ما أضيفَ لله فيها من اليد، والعين، والوجه، والجنب، والساقِ لله تعالى، وإنّما ورَدت هذه النصوصُ لتقريرِ أمرٍ آخَر، وجاء إضافةُ هذه الأمور لله تعالى فيها لتقرير ذلك الأمر، وقد فهِمها الصحابةُ، ولذلك لم يَسألوا عنها النبيَّ ﷺ؛ لأنها كانت معقولةً عندهم بوضعِ اللسان، وقرائنِ الأحوال، وسياقِ الكلام، وسببِ النزول».

وقفةٌ مع منكري المجاز:

فإذا قلنا لمنكري المجاز: كيف تُثبِتون لله جارحةً، أو كيف تُثبِتون لله يدًا؟! قالوا: نحن لم نُثبِت، وإنّما الله هو الذي أثبَت لنفسه اليد في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: ١٠].

نقول: كان فَهمُكم للنص غيرَ صحيحٍ؛ لأنّه لم يكن صريحًا في هذا الاتجاه؛ إذ لم يقلِ الله: لي يدٌ، أو: لي عينٌ، على صورة المبتدأ والخبر، وإنما جاء على صورة الإضافة؛ لذا ينبغي أن نُوجِّهَه بحسب دلالةِ السياق، كما مرَّ.

والدليلُ الجليُّ على ضرورةِ صرف هذه الظواهرِ: هو ما صرَّح اللهُ في حق بعضِ رُسُلِه على صورةِ الصفةِ والموصوف مما يفيد المعنى الظاهري، ولكننا مضطرون لتأويله، فلنقرأ هذه الآية: ﴿وَٱذۡكُرۡ عِبَٰدَنَآ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥]، فهذانِ اللفظانِ ﴿ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ صريحانِ في إثباتِ الأيدي وإثباتِ الأعيُنِ، ولكن لم نرَ أحدًا من المفسِّرين قد حملَها على ظاهرِ الأمر أو على ما يُفهَم منه ظاهرًا؛ لأنه لا وجهَ لذِكرِ هذا، ولا تخصيصَ في هذا الأمر لهم؛ لأننا مشتركون معهم في أنّ لنا أياديَ، وفي أنّ لنا أبصارًا، فإذن لا وجهَ للتخصيصِ في قولِه: ﴿أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾؛ فالنصُّ ـ وإن جاء على صورةِ الصفة والموصوف لا الإضافة، لكن ـ ينبغي أن يؤوَّلَ مع أنه صريحٌ في إثباتِ الأيدِي والأبصارِ لهم.=

= لكن أوّل بأنّ المراد من ﴿ أُوْلِي ٱلْأَيْدِي ﴾ كنايةٌ عن أنهم أصحابُ القوّةِ في التحمُّل بتبعاتِ ما حُمّلُوا، والمراد بالأبصار، أي: أصحابُ الفطنة والبصيرةِ فيما كُلِّفوا وفيما دعَوا الناس إليه. فكيف لا نُؤوِّل ما ورد في جانب الحقِّ مع أنّ اللفظَ ليس بصريحٍ كهذه الآية؟! فما ينبغي لنا أبدًا أن نحملَ النصَّ على ظاهره، بل لا بدَّ من صرفِ الظاهر.

وهنا نقول لمنكري المجاز أيضًا: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم ﴾ [الأنعام: ٣٨]، هل الجناحانِ في الطائر حقيقة أم مجاز؟ لا شك أنهما حقيقيّانِ، فما تقولون في قوله للنبي ﷺ: ﴿ وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الشعراء: ٢١٥]، هل للنبيِّ ﷺ جناحٌ أم اليدُ؟ لا شك أن له اليد، واستعمال الجناح مجازٌ، أو كما قال في جانب الوالدين: ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾ [الإسراء: ٢٤]، هل الذلُّ له جَناح؟!

٢ـ ومن حيث الأسلوب أيضًا ما يؤيد تأويلَ الصفاتِ المتشابهات، هو أنّ القرآنَ رتَّب العقوبةَ على منكري الصفاتِ التي تدلُّ على كمالِ الله، مثلًا في وحدانية الله قال: ﴿ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر: ٦٥]، إحباطُ العمل حكمٌ مربوطٌ بالشرك وعدم التوحيد.

وقال أيضًا: ﴿ لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ... ﴾ [المائدة: ٧٣]، أثبتتِ الآيةُ حكمَ الكفر على منكري التوحيد.

وقال في إنكار القدرة: ﴿ لَّقَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ سَنَكۡتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتۡلَهُمُ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ ﴾ [آل عمران: ١٨١]، والحكمُ بعذاب الحريق مرتَّبٌ على إنكارِ قدرة الله، وهي من الأسماء الحسنى.

ولكن لم يرِد نصٌّ ـ ولم أعثر عليه ـ يُرتِّب عقوبةً على مَن أنكر شيئًا من هذه الصفات المتشابهة، وهذا لا يعني جوازَ إنكارِ هذه النصوص، بل يعني أنّ هذه النصوصَ لم تأتِ لِتُؤصِّل صفةً ذاتيةً قائمةً بالله مثلَ القدرةِ والإرادةِ، بل جاءت لمعنًى آخَر.

٣ـ ومما يؤيّد التأويل ـ ولو إجمالًا ـ أنّ القرآنَ جادَل الذين يُنكرون صفةَ الوحدانيّةِ في الخلق، وأقام الدليلَ على إثباتِها بخلاف المتشابهات، فلننظر مثلًا كيف يُثبِت وحدانيّته في الخلق بقوله: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لكن لم يُجادِل حول الصفاتِ المتشابهاتِ ولم يأتِ بالدليل على إثباتها.

٤ـ ومما يؤيّد التأويل أيضًا: أن الصفات المقترنة بالأسماء قد تأتي مُصدَّرة بالأمر بالنظر فيها، مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴾ [الغاشية: ١٧]، وهذا أمرٌ بالنظر =

[أمثلة قرآنية حول تصرّف الروح]

فعُلِم أنّ مَن أنصَف وطالَع ما ذَكرْنا صدَّق بأنّ الرُّوحَ المجرَّدَ قابلٌ للحضور مع الأشخاصِ والعلْمِ بحالِه، كما أنّ روحَ سيِّدِنا يعقوبَ عَلِم حالَ يوسفَ وزليخا، وكما أنّ سيِّدَنا الفاروقَ عَلِم حالَ جيشِه بنَهاوندَ.

= في قدرة الله، أو تأتي مصدَّرة بالأمر بالتصديق بها، مثل قوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، أمرَنا بالتصديقِ بالتوحيد.

وهذه الأمور من الأمر والتحذير والتوكيد وردِّ الخصم حول الصفات الذاتية مثلُ التوحيد والحياة، والعلم والإرادة، والقدرة، وعدمها في الصفات المتشابهة يَقودُنا إلى أنّ المتشابهاتِ لم تأتِ لِتُؤصِّلَ أصلًا من أصول الدين، أي: لم تأتِ لإثباتِ الظاهرِ القاموسيّ من الصفاتِ المتشابهة، وإنّما جاءت لمعنًى آخر كما ذكرنا.

أساس المشكلة باختصار:

إنّ الخلطَ بين الكلامِ النفسي والكلام المتلوّ هو الذي أنشأ شبهةَ إنكارِ المجازِ، ولا بدَّ أن نفرِّقَ بين الأمرَين، المشكلةُ تكمن في أننا ننظر إلى الكتاب أو إلى القرآن أو إلى اللفظِ المقروء على أنه هو الكلامُ النفسيُّ.

الذين أنكروا المجاز في القرآن إنما قالوا ما قالوا باعتبار أنه كلامُ الله، وكلامُ الله صفةٌ من صفاته كالعلم والإرادة، ولا يجوز المجازُ في صفته تعالى، لكن خلَطوا هؤلاء بين الكلام من حيث إنه صفةُ المتكلم سبحانه ـ وهو ما يُعرَف بالكلام النفسي ـ وبين الكلام المتلو الدالِ على النفسي، وهو الموصوف باللغة العربية، كما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف: ٢]، ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣]، ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾ [الزمر: ٢٨]، ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ ﴾ [الدخان: ٥٨]، ولسان النبي ﷺ لسانٌ عربيٌّ.

ففي الآيات السابقة وصَف الله القرآن بأنه لسانٌ عربيٌّ، إذن أثبت للقرآن اللغةَ، وهذه اللغةُ تتَّصل بالكتابِ المقروء وبالكلامِ المتلوّ لا بالكلام النفسي، فالكلامُ النفسي ليس له اللغة، لا يُعرف له حدٌّ، ولا يُعرَّف بحدٍّ، وليس له أصوات، وليس له جرسٌ، وليس عن صمتٍ متقدِّم، أو سكوتٍ متوهَّم... إلى آخِر ما نعلم من الصفات الموجودة في الكلام اللفظي.

إذن الخلطُ بين الكلام المتلوّ والكلامِ النفسيّ هو الذي أنشأ هذه الشبهةَ، فنقول: للقرآن =

وكما أنّ سيِّدَنا يعقوبَ عليه السلام شمَّ ريحَ سيِّدِنا يوسُفَ، كما قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴾ [يوسف: ٩٤]، وأنكروا عليه ـ أي: أبناؤه ـ ثُمَّ لمّا جاء إليه قميصُه ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف: ٩٦].

وكما أنّ سيِّدَنا الخَضِرَ عليه السلام تعلَّقَ روحُه المجرَّدُ بحالِ الغلامِ وحالِ ما تحتَ الجِدارِ، وخفِيَ كلٌّ من ذلك على سيِّدِنا موسى عليه السلام، كما قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا ﴾ [الكهف: ٨٠-٨٢][1].

فعُلِم أنّ تعلُّقَ الرُّوحِ المجرَّدِ بالأشياء البعيدةِ والغيرِ المحسوسةِ حقٌّ، وأنه قد

= معنَيانِ: معنًى نفسي، ومعنًى لفظي، مَن قالوا بالمجاز قالوا به باعتبارِ أنّ للقرآن لغةً، فالمجاز يتَّصل بالمعنى اللفظيِّ الموصوف باللغة العربية لا النفسيّ، والكلامُ النفسيُّ هو صفةٌ قائمةٌ بالذات، كالحياةِ والقدرة، ولا مجازَ فيه. يُنظر: «المنطق القرآني في إثباتِ العقيدة وردِّ الخصوم» (٢: ١٢٩-١٩٦).

(١) قال الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدّس سِرُّه في رسالة «الشُّهُب الثاقبة» في كتاب «سراج القلوب» (٢١٥) حول هذه الآيات على أنّها تدلُّ على أمورٍ، منها:
«أنّ للعالَم بالنسبة إلى باطنه مأمورين لا يُحَسُّ غيرُ الأصفياء بأفعالهم، سواء عَلم غيرُهم بأجسادهم أم لا؛ إذ لو عَلم مَن في السفينة غيرُ سيِّدِنا موسى عليه السلام بالخرقِ لَمَنعوه أشدَّ منعٍ، أو بقتلِ الغلامِ، فكذلك اقتصُّوا منه».
والخرقُ بلا آلةٍ ظاهرةٍ يدلُّ على تصرُّفٍ معنويٍّ، وكذا الخبرُ لِمُستقبل الغلامِ في حال الصبا من أنه سيكون شريرًا، والإعلامُ بعاقبةِ الذي لم يُولَد بعد أنّه سيكون خيِّرًا، وعلمُه بما تحت الجدارِ، كلُّ ذلك دليلٌ على علمِ الغيب، لكن لا استقلالًا، بل بتعليمِ اللهِ تعالى، كما قال: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [الكهف: ٦٥].

يَصيرُ خفيًّا حتى على أعلَى الأشخاصِ وأعلَمِهم، كسيِّدنا موسى عليه السلام[١].

[الأصل في المعية الروحيّة][٢]

وقولُه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ [التوبة: ١١٩] أصرحُ دليلٍ على صحّةِ الرابطة؛ إذْ ليس المرادُ لهذا الكونِ الكونَ الجسمانيَّ الماديَّ، بلِ المرادُ الكونُ الروحانيُّ التجرُّديُّ، سواءٌ مع الكونِ الماديِّ أوْ لا.

ألا يُرَى أنّ الكفَرةَ كانوا مع رئيسِ الصادقين سيِّدِنا محمدٍ ﷺ ولمْ ينفعْهُم، بل أضَرَّهُم أشدَّ الإضْرارِ؟ وسيِّدَنا[٣] أوَيْسًا القَرَنيَّ[٤] رئيسَ التابعينَ كان في عهدِه ﷺ ولم يكنْ معه كوْنًا جسمانيًّا، بل كان معه تجرُّديًّا[٥]، فبلَغ ما بلَغ من مراتبِ العلْم والعرفان.

---

(١) هذا بحسبِ الظاهر، أمّا بحسب الواقع ففيه درسٌ تربويٌّ هامٌّ، كما قال الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سِرُّه في رسالة «الشُّهُب الثاقبة» (٢١٥):
«..... وإنّ مَن أنكَر أفعال المأمورين الباطنيِّين الذين هم مِن خواصِّ عبادِ اللهِ المطَّلِعين على الأسرار والدقائقِ، يكون سببًا لتبعيدِه عن ساحةِ القربِ، وباعثًا لفراقِه عن إدراك الحقائق» إلى أن قال: «وقد عَلم سيِّدُنا موسى حُكمَ الأفعالِ الثلاثةِ، وكان إنكارُه بحسبِ الصورةِ لِيُرشِدَ الناسَ إلى ما ذكرنا، كما ذَكره بعضُ شرّاح البخاري ومُحشِّيهِ.....».

(٢) هذا جوابٌ آخرُ لمنكري حضور الروح، مفادُه هو: أنّ الأصلَ في المعيةِ الروحيّةُ، كما تدلُّ عليه الآيةُ صراحةً.

(٣) عطف على «الكفَرة»، أي: ألا يُرى أنّ سيِّدَنا أوَيسًا القرني... إلخ.

(٤) هو القدوة الزّاهد، سيّد التّابعين في زمانه، أبو عمرو أويس بن عامر بن جَزء بن مالك القَرني المراديّ اليَماني، أدرك النبي ﷺ ولم يَرَه، وسكن الكوفة. قال هشام الكلبيّ: قُتِل أويسٌ القرنيّ يوم صِفّين مع عليٍّ. «أسدُ الغابة» (١: ٣٣١)، «سير أعلام النبلاء» (٤: ٥١٩).

(٥) أي: كان معه ﷺ معيّةً روحيّةً بلا حضورٍ جسديٍّ.

فحضورُ المرشد مع المريد كحضورِ سيِّدنا محمدٍ ﷺ مع سيِّدِنا أُوَيسٍ القَرَنيِّ، وروحِ سيِّدنا الفاروق مع سيِّدنا سارية، وروحِ سيِّدِنا يعقوب مع سيِّدنا يوسفَ عليهم السلام، ومَن أنكر هذا مع ما ذكرْنا فهم داخلون في حقيقةِ ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١].

[تحقيق دقيق في علم الغيب من خلال مراتب الإيمان]

وقولُه تعالى: ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ١-٣]، صريحٌ في إمكانِ علْمِ الغيبِ لكلِّ أحدٍ؛ لأنّ الإيمانَ هو التصديق القلبيُّ[1].

---

(١) لا بدَّ أن نعلمَ معنى الإيمان بأنه هو الاعتراف العقلي مع الرضا القلبي، فإن اختلَّ أحدُ الركنَين فليس بإيمانٍ؛ إذِ الإيمان ليس معرفةً عقليةً فحسبُ، كما أنه ليس عاطفةً قلبيةً فحسب، وإنما هو فكرةٌ ووجدان معًا:
وعلى هذا نرى القرآن كما ينتقد من أهل التردُّد الذين ضيَّعوا الركن العقلي وقالوا: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]، كذلك ينتقد من أهل المعرفة الجافةِ الذين ضيَّعوا الركن الوجدانيَّ، كما في إبليس؛ فإنه مؤمنٌ بالله حقَّ اليقين بعقله، ولكنَّه استنكف وتكبَّر وعانَدَ بقلبه ووجدانه، وهذا شرُّ أنواعِ الكفرِ، ولهذا أيضًا ردَّ الله على يقين فرعون وملئه الذين جاءتهم آياتُ الله مبصرةً: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، أثبت لهم اليقينَ وأثبت لهم الكفرَ في الوقت نفسه؛ إذ يقينُهم يقينٌ عقليٌّ دون الرضا بالمتيقَّن، أي: لهم اعترافٌ عقليٌّ ولم يكن لهم القبولُ القلبيُّ والارتياحُ النفسيُّ، فلا يحصل الإيمانُ بمجرَّدِ المعرفةِ دون الارتياحِ النفسيِّ بالمتيقَّن.
وللسبب نفسِه يَنتقد القرآنُ أهلَ الكتاب أهلَ المعرفةِ الجافّةِ الذين ضيَّعوا الركن الوجدانيَّ؛ إذ عَرَفوا الرسولَ بعقولهم ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، ولكنَّهم عادَوهُ بقلوبهم ﴿حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩].
وللسبب نفسِه ينتقد القرآن مشرِكي قريشٍ؛ فقد أيقنوا صِدقَ رسولِ الله ﷺ بعقولِهم لكنَّهم جَحدوا عنادًا بقلوبهم، فقال الله تعالى عنهم: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ بعقولِهم =

والتصديق تسعةُ(١) أنواعٍ:

= ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣] بقلوبهم؛ إذِ الجحود إنكارُ القلبِ بعد العلم، والمعنى: إنّهم لا يكذِّبونك عقلًا ولكن جاحدون قلبًا. وهذا الجحودُ مع النبيِّ اعتبره سبحانه بجحودِ آياتِهِ، ويَعتَبر القضيّةَ محاربةً للهِ وتكذيبًا لآياته، ما أعظم النبيَّ ﷺ قدرًا! وكما قال تعالى في شأن الإيمان برسوله ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٥]، أي: لو رضُوا عقلًا بكونِك حاكمًا في أقضيَتِهم، لكن لم يرتاحوا نفسيًّا بنتائجِ حكمِك، فليسوا بمؤمنين؛ لأنّهم أضاعُوا شطرًا اعتقاديًّا، وهو الرضا القلبيُّ والارتياحُ النفسيُّ بـما اعترفوا به.
إذن المعرفةُ العقليةُ وحدَها لا تكون إيمانًا؛ لأنّها لو كانت إيمانًا لَكان أهلُ الكتاب كلُّهم مؤمنين... كما قال تعالى في حقِّ أهلِ الكتاب: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وكذلك الإقرار وحده لا يكون إيمانًا؛ لأنّه لو كان إيمـانًا لَكان المنافقون كلُّهم مؤمِنين، قال تعالى في حقِّ المنافقين: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، ولا عِبرةَ بتصديقِ اللسان مع الجحودِ؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].
يُنظر: «المنطق القرآني في عرض العقيدة وإثباتها ورد الخصوم» (رسالتنا ـ دكتوراه) (١: ١٠٠-١١١)، «الدُّرر الجلالية وشرحُها الألطاف الإلهية» (٢: ٤٨٤)، «وصية الإمام أبي حنيفة في التوحيد» ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام» للشيخ زاهد الكوثري (٦٣٥)، «المختار من كنوز السنة» (٣٨٤-٣٨٥).

(١) هناك خلافٌ صُورِيٌّ بين العلماء في تَعداد أقسامِ الإيمان بين الإجمالِ والتفصيل، يَظهر من خلاله غايةُ التصوُّفِ الحقِّ، وفيصلُ التفرقةِ بين الكفر والإيمان.
فقسَّمه العلامةُ الصاوي في «حاشيته على الخريدة البهية» (٢٧) إلى خمسةِ أقسامٍ، نقلًا عن ابن العربي، كما يقول: «قال ابنُ العربي: أقسامُ الإيمانِ خمسةٌ:
إيمانُ تقليدٍ، وهو مَن أخذ العقائدَ عن شيخٍ وجزَم بها من غير معرفةِ دليلٍ [علميٍّ].
وإيمانُ علمٍ، وهو معرفةُ العقائد بأدلّتِها، وهذا من أهلِ علمِ اليقين [العقليّ] وكِلا القِسمَين وصاحبُهما محجوبٌ [عن الشهود].
وإيمانُ عيانٍ، وهو معرفةُ اللهِ بمراقبةِ القلبِ، فلا يغيبُ ربُّه عن خاطره طرفةَ عينٍ، بل هيبتُه في قلبِهِ كأنّه يَراه، وهو مقامُ المراقبةِ وعينِ اليقين. =

....

= وإيمانُ حقٍّ، وهو رؤيةُ الله بقلبِه، وهو معنى قولهم: العارفُ يرى الله في كلِّ شيءٍ، وهو مقامُ المشاهدةِ وحقِّ اليقينِ. وصاحبُ هذا المقام والذي قبلَه يستدلُّ بالحقِّ على الخلقِ.
وإيمانُ حقيقةٍ، وهو الفناءُ بالله عما سواه والسُّكرُ بحبِّه، فلا يشهدُ إلّا إيّاه، كمَن غرِق في بحرٍ ولم يَرَ له ساحلًا. وهذا ليس له دليلٌ ولا مدلولٌ [أي: لا يَسعه الاشتغالُ بالدليل على المطلوب].
فالواجبُ على الشخصِ؛ [لِيَخرجَ من دائرةِ الكفرِ ويدخلَ في حظيرةِ الإيمان] أحدُ القسمَين الأوّلَين، وأمّا الثلاثةُ الأخرُ فعلومٌ ربانيّةٌ يخصُّ به مَن يشاء»، فالتصوُّف الحقُّ غايتُه القصوَى الوصولُ إلى هذا الشهودِ الذي من العلوم الربّانيّةِ المختصّة، وذلك بتبعيّةِ الشريعة تحت إشرافِ مرشِدٍ حقٍّ، المؤدِّيةِ إلى تزكيةِ النفسِ وتصفيةِ الروحِ والقلبِ، الباعثةِ إلى الشهود.
وكذا قسَّم العلامةُ البالكيُّ الإيمانَ في كتابه «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (١٧-١٨) إلى خمسةِ أقسام:
«الإيمانُ خمسةُ أقسام: الأوّلُ: التقليديُّ، الثاني: العلميُّ اليقينيُّ، الثالثُ: الإيمانُ العينيُّ اليقينيُّ، الرابعُ: الحقُّ اليقينيُّ، الخامسُ: الإيمانُ العرفانيُّ»، فقولُه: «العلميُّ اليقينيُّ» يشملُ العلمَ الاستدلاليَّ العاميَّ والعلمَ الاستدلاليَّ الخاصَّ، وقولُه: «الإيمانُ العرفانيُّ» يَشمل الذوقيَّ، والفناءَ، والفناءَ في الفناء.
وكذا في «حاشيته المخطوطة على لُبِّ الأصول» (١١)، يُقسِّمه إلى خمسةِ أقسام، بحيث نَتعرَّف على تلك المصطلحات الإيمانيّة، كما يقول:
«مراتبُ العلمِ الحدثيِّ خمسةٌ: التقليدُ الجازمُ، ثمَّ علمُ اليقينِ الحاصلُ بالاستدلال، ثُمَّ عينُ اليقينِ الحاصلُ بالوصولِ إلى أصلِ المعلوم - أي: الشهودِ -، ثُمَّ حقُّ اليقين الحاصلُ بسَريانِ المعلومِ في جميع ذرّاتِ الوجودِ - أي: الشهودِ السريانيّ بدون استمرار الحالة -، ثُمَّ العرفانُ الحاصلُ باستمرارِ المعلوم مدّةً [أي: الشهودِ السريانيّ أكثرَ استمراريّةً]. ويُعبَّر عن الأوّلَين بـ(دانستن)، وعن الثانِيَين [أي: الثالثِ والرابع] بـ(شناسائي)، وعن الخامس بـ(آشنائي)».
وقسَّم أيضًا تقسيمًا خماسيًّا في «حاشيته على البيضاوي» (٢: ٣٥٦)، فيقول: «اعلم أنّ مراتبَ الإدراكِ خمسةٌ:
التقليدُ جازمًا أوّلًا. ثم علمُ اليقين، وهو العلمُ الاستدلاليُّ بالأثرِ على المؤثِّر، أو أحدِ أثرَيِ الشيءِ على أثرِه الآخرِ مثلًا، ويُسمَّى كلٌّ منهما علمًا، ويَختصُّ بالأوّلِ المقلّدون، وبالثاني علماءُ الظاهرِ.
ثمَّ عينُ اليقينِ، أي: مُشاهدةُ الشيءِ بإحدَى الحواس الظاهرةِ أو الباطنةِ من حيث كونُها قوَى للنفسِ الحيوانيّةِ، فيُوجَد في كلِّ حيوانٍ، أو [من حيث كونُها قوَى] للإنسانيةِ الظاهرةِ، =

الأوَّل: التقليدُ الصِّرْفُ.

الثاني: العلمُ الاستدلاليُّ العاميُّ الذي هو وظيفةُ عامّةِ الناس(١).

الثالث: العلمُ الاستدلاليُّ الخاصُّ، وهو وظيفةُ الخاصّ كالعلماء والعُرفاء(٢).

= فيُوجَد في كلّ إنسانٍ أو للإنسانيّةِ الباطنةِ، فيَختصُّ بالعارفِ ولو في أولَى درجاتِ عرفانِهِ، لكن مع عدمِ السرايةِ إلى ذرّاتِ الوجودِ الماديّةِ والمعنويّةِ [معًا] أو إحداها.

ثمَّ حقُّ اليقينِ، وهو ما ذُكِر لكن مع السرايةِ، ويُسمَّى كلٌّ من عينِ اليقين وحقّ اليقينِ معرفةً، بمعنى «شناسائي».

ثم العرفانُ، وهو بقاءُ المعرفةِ وكونُ المعروفِ غيرَ غائبٍ مطلقًا أو في أكثرِ الأوقاتِ عن العارفِ، سواء مع العلمِ بالحضور أو لا.

ثمَّ إنّ كُلًّا من المراتبِ الخمسةِ نورٌ أو أثرٌ له، كما أنّ البصرَ الاسميَّ نورٌ أو قوةٌ نورانيّةٌ».

وقال السيد عبد الرحيم المولوي في «فضيلته» (١: ٥٣):

يُكْسَبُ بعْدَ الفضلِ والتَّأييدِ   مِن كَشفٍ أو دَليلٍ أو تَقليدِ

أي: يُكسَب الإيمانُ بهذه الأسباب، لكن بعد فضلِ اللهِ وتأييدِه، وهذا دليلٌ على أنّ الأسبابَ مؤثّرٌ عاديٌّ لا حقيقيٌّ، فقولُه: «من كشفٍ» شاملٌ لأقسامٍ، أي: العلمِ الذوقيّ، وعينِ اليقينِ، وحقِّ اليقينِ، والعرفانِ، والفناءِ، والفناءِ في الفناءِ، وقولُه: «من دليلٍ» شاملٌ للقسمَين من الاستدلال: استدلالِ العوامّ، واستدلالِ العلماء.

وكذا العلامةُ الصاويُّ أدرَج في قسمِ الفناءِ [أي: الشهودِ] بعضَ الأقسامِ، وأدرج في قسمِ التقليد قسمَين، وهما التقليدُ الصرفُ، والتقليدُ مع الدليل العاميّ الذي هو العلمُ الاستدلاليُّ العاميُّ.

(١) قال المؤلِّفُ رحمه الله في رسالة «تحليل كلام الإمام البقاعي» حول آيةِ: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ ﴾ [الأحقاف: ٢٦] (٦)، في تعريف هذه المرتبة:

«الدرجةُ الأولى: أن يكونَ الشخصُ بحيث يمكنُه أن يستدلَّ بتلك الآثار على ذاتِ اللهِ وصفاتِه، لكن كثيرًا ما يغفُلُ عن ذلك ويُلهيه مطالعةُ الأثر عن ذِكر المؤثّر تعالى، وإذا راجع وجدانَه صدَّق بهذا».

(٢) قال المؤلّف رحمه الله في رسالةِ «تحليل كلام الإمام البقاعي» (٦)، في تعريف هذه المرتبة: الدرجةُ الثانية: أنّه كلَّما رأى الأثرَ خطَر ببالِه المؤثِّرُ، ولكن لا يَرى تجلياتِه وأنواره، ويُسمَّى هذا فناءً عِلميًّا، وإليه الإشارةُ بقولِ النبيّ ﷺ: «فإن لم تكن تَراه فإنّه يَراك».

الرابع: [العلم] الذوقيُّ[١].

الخامس: عينُ اليقين، أي: معاينةُ الشيءِ ومشاهدتُه بوجهٍ ما.

السادس: حقُّ اليقين، وهو مشاهدةُ الشيءِ بجميع القُوَى.

السابع: العرفان، ويُسمى بالفارسيّة (آشنائي)، وهو بقاءُ المشاهَدِ مدّةً بحيث يتعسَّرُ أو يتعذَّرُ غيبتُه.

الثامن: الفناءُ في المعلومِ بحيث يغفُلُ عمّا سواه.

التاسع: الفناءُ في الفناء بحيث يستغرِقُ في المعلومِ، فيغفُل عن ذاتِه[٢] فضلًا عن غيره[٣].

---

(١) قال المؤلِّف رحمه الله في رسالة «تحليل كلام الإمام البقاعي» حول آيةِ: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، كما سيأتي في المجموعة، في تعريفِ هذه المرتبةِ: «الدرجةُ الثالثةُ: أنّه كلَّما شاهد الأثرَ شاهَد بعينِ قلبِه تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِه ويصيرُ الإيمانُ حينئذٍ شهوديًا، وإليه الإشارةُ بقولِه ﷺ: «الإحسان أن تعبُدَ الله كأنّك تَراه»، وبقوله تعالى حكايةً عن سيِّدِنا موسى عليه الصلاةُ والسلام: ﴿كَلَّآ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]، ويُسمَّى فناءً شهوديًا وصعودًا من الخلق إلى الخالق». وهذه الدرجةُ تَشمل الدرجةَ الرابعةَ إلى الثامنة، أي: الذوقيَّ، وعينَ اليقينِ، وحقَّ اليقينِ، والعرفانَ، والفناءَ الشهوديَّ في المعلوم.

(٢) في المرتبة الثامنة يَغفُل عمّا سوى المعلومِ ولم يَغفُل عن نفسِه، لكن في هذه المرتبة يَغفُل عن نفسِه أيضًا بحيث يَستغرق في المعلوم.

(٣) قال المؤلِّف رحمه الله في رسالةِ «تحليل كلامِ الإمام البقاعيّ»، كما سيأتي في المجموعة في تعريف هذه المرتبة:

«الدرجةُ الرابعة: أنّه كلَّما أراد أن يُشاهدَ أثرًا انصَرف عينُ بصرِه وحقيقةُ بصيرتِهِ عن ذلك الأثر إلى المؤثِّر، ويَستغرق فيه، ويتوجَّهُ بشراشِره إلى جانب القُدس، ويُسمَّى فناءً في الفناء».

ثمَّ بيَّن الواصلَ إلى هذا المقام بقولِه: «وإذا وصل إلى آخِر درجاتِ آخرِ دوائرِ الولاية الكبرى يحصل له الإحاطةُ التامّةُ والطَّيُّ الأكبرُ، فهو حال كونِه في عالَم المشاهدةِ كائنٌ في آخرِ عوالمِ الدوائر التسعةَ عشرَ، فكأنّه واضعٌ أحدَ قدَمَيهِ على مركزِ العالَمِ، والقدمَ الآخرَ في آخِرِ تلك =

[مثال محسوس لبيان مراتب الإيمان]

ونذكر مثالًا محسوسًا تجعلُه ميزانًا لعلمِ كلِّ مسألةٍ وتدفعُ به ترديدَك، فنقول: إذا سمعتَ وجودَ الحُمى ولم تأخذْك قطُّ ولم تَرَ محمومًا قطُّ، فعلمُك بالحُمى تقليدٌ. وإذا رأيتَ محمومًا يرتعش، ويَبْردُ بدنه تارةً ويصيرُ حارًّا أخرى؛ فإن استدْلَلْتَ على حُماه بالارتعاش والحرارة والبرودةِ فهذا استدلالٌ عاميٌّ، وإنِ استدْلَلْتَ عليها بتعفُّنِ أخلاطه الأربعة[1] الذي هو علّةٌ للحُمى فعلمُك استدلاليٌّ خاصٌّ[2]، وإن أخذتْك مقدّماتُ الحُمى [كثقالةِ البدن] فذوقيٌّ، وإذا وصلتْ إلى عضوٍ من أعضائِك فعَينُ اليقين، وإذا سَرَتْ في جميعِ أعضائك فحقُّ اليقين، وإذا بقِيَتْ فيك مدّةً فعرفانٌ، وإذا اشتدَّتْ عليك آلامُ الحمى بحيث غفلْتَ عما سواها ففناءٌ في الحُمى، وإذا أغمِيَ عليك بالحُمى ففناءٌ في الفناء[3].

فقولُه تعالى: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [البقرة: ٣] إشارةٌ[4] إلى أنّ مراتبَ التصديق

= المقامات، فيَفنَى في الله تعالى بل يَفنَى في الفناء، فحينئذٍ يحصلُ له فوتُ تمامِ الإدراكاتِ، ويصلُ إلى حقيقةِ إدراكِ ذاتِ الله تعالى (بأن العجزَ عن دركِ كُنهِ الذات هو الإدراك).

وإليه الإشارةُ بقولِ سيِّدنا أبي بكرٍ الصِّدّيقِ عليه السلام مع تضمينِ سيِّدنا عليٍّ عليه السلام له:

«العجزُ عن درَكِ الإدْراكِ إدراكُ والبحثُ عن سِرِّ ذاتِ اللهِ إشراك»

(١) هي السوداءُ والصفراءُ والبلغمُ والدمُ.

(٢) أي: الاستدلال بالعلة على المعلول استدلالُ العلماء العارفين، لكن الاستدلال بالمعلول على العلة استدلالٌ عاميٌّ، أي: لتفهيم العوام من قِبَلِ العلماء.

(٣) ففي كلٍّ من تلك الأحوال حصل لك الاعتقادُ الجازمُ الثابتُ المطابقُ للواقعِ بوجودِ الحُمى بلا تفاوتٍ في حصولِ أصلِه، وإنما كان التفاوتُ في طُرُقِ حصولِه، فحصولُه في كلِّ مرتبةٍ أدونُ بدرجةٍ فوقه، وبدرجتَين أو أزيدَ فوق فوقِه. «حاشية المؤلف على لُبِّ الأصولِ» المخطوطة (١١).

(٤) قال المؤلّف في رسالة «الإدراك» (٦) بتحقيقنا: «قولُه تعالى في أوائلِ سورةِ البقرة: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۞ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [البقرة: ٢-٣]، ظاهرٌ [بل صريحٌ] في أنّه يمكن [بل يقع] العلمُ بالمغيباتِ لكلِّ مؤمنٍ حسب لياقتِه؛ لأنّ القرآنَ جارٍ على متعارَفِ العرفِ واللغةِ، وقد ظهَر =

والإيمان بالغيب تسعةٌ، لكن كلُّ مرتبةٍ منها لصِنْفٍ من البشر، لبعضٍ منهم تقليديٌّ، ولبعضٍ منهم استدلاليٌّ، وهكذا؛ لأنّ القرآنَ العظيم ما لم يدلَّ دليلٌ على تخصيصِه محمولٌ على محاوراتِ العُرْفِ واللُّغةِ، وقد تقرَّر بل الأحسَن أنّ مراتبَ التصديق تسعةٌ، فيُحمَلُ هذه الآية عليها؛ إذْ لا دليلَ على تخصيصِها.

[توجيه دقيق لقول: ﴿لَّا يَعْلَمُ... ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾][1]

إنْ قيل: قولُه تعالى: ﴿لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، صريحٌ في انحصارِ الغيبِ في الله تعالى.

قلنا: أمّا أوَّلًا: فقد تقرَّر أنّ التصديقَ بالأمورِ الدينيّةِ المقرِّبةِ إلى الله تعالى وظيفةُ الروحِ المجرَّدِ، وهو فوق العالَم الجسمانيّ كما مرَّ[2]، فهو لا يندرجُ في قولِه تعالى: ﴿مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ حتّى يدلَّ على أنّه لا يعلَم الغيبَ.

وأما ثانيًا: فلأنّ الإدراكَ [كما في «شرح جمع الجوامع» للمحقِّقِ المحليِّ] الوصولُ إلى المعنى بتمامِه، أي: العلمُ بحقيقةِ الشيءِ، ويُسمَّى العلمُ بالشيءِ بالوجهِ شعورًا لا إدراكًا[3].

= [كما في التقرير السابق] أنّ الإيمانَ هو التصديقُ، وأنّ التصديقَ له تلك المراتبُ»، فمنهم يؤمنون بالغيبِ تقليدًا، ومنهم استدلالًا، ومنهم شهودًا حسب الترتيبِ السابق المارِّ ذِكرُه.

(١) نهَج المؤلِّفُ في بيانِ الآيةِ منهجًا تحليليًّا من خلال معنى الغيب وأقسامِه، وبيانِ العالِمِ بالغيب، هل هو هذا الهيكلُ أو الروحُ؟ وبيانِ معنى العلم، وما هو المرادُ منه في الآية؟

(٢) إشارةٌ إلى ما سبق من قولِه تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]؛ إذِ الكَلِمُ الطيِّبُ والعملُ الصالحُ عرَضانِ تابعانِ لجَوهرٍ هو الروحُ المجرَّدُ، فالمُراد رفعُ حامِلِهما، أعني الروحَ المجرَّدَ، وقولِه تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: قُل لهم: إنّه من عالَمِ الأمرِ لا من عالَمِ الخلقِ، بمعنى التصوير.

(٣) قال في «جمع الجوامع وشرحها» (١: ١٤٥-١٤٦): «والإدراك أي: وصولُ النفسِ إلى =

وقد تقرَّر في الأصولِ أيضًا [كما في «جمع الجوامع» وغيره] أنّ العلمَ الإدراكُ الجازمُ الثابت المطابقُ للواقع بحقيقةِ الشيءِ[(١)]، فالمنفيُّ في الآية الشريفة علمُ حقيقةِ الغيبِ الجازم الثابت عن غيره تعالى.

ومن المقرَّر عند العلماء الربّانيّين والعرفاءِ وأكثرِ الفلاسفة أنّ الحقائقَ الإلهيّةَ من ذاتِه وصفاتِه لا تُعْلَم لأحدٍ غيرِ الله حتى في الآخرة، فالمرادُ بعلْمِ الغيبِ لغيرِ الله الشُّعورُ به، أي: إدراكُهُ بالوجه أو بالظنّ، أي: إدراكُهُ الراجح [لا اليقين].

[تحقيق نفيس حول طرق الغيب، أي: المكاشفة][(٢)]

وأمّا ثالثًا: فلأنّ علْمَ الغيبِ ـ ويُسمَّى مكاشفةً ـ له ثلاثةَ عشر طريقًا[(٣)]:

= المعنى بتمامِه... أمّا وصولُ النفسِ إلى المعنى لا بتمامِه، فيُسمى شعورًا»، فعلى هذا تكون الآيةُ نافيةً للعلم الكُنهيِّ لا الوجهيِّ المسمَّى بالشعور.

وقال المؤلِّف رحمه الله في «الرسالة الوجوديّة» (٥): «ثمَّ العلمُ بالمعنى الاسميِّ إن أوجَبَ الإذعانَ بِنِسبةٍ تامّةٍ خبريّةٍ فتصديقٌ، وإلّا فتصوُّرٌ. والعلمُ بالمعنى الحدثيِّ صورةٌ حاصلةٌ من الشيءِ عند الذهن، سواء حصلت فيها وكان علمُها بما فيها حضوريًّا، وسواءٌ كانت تلك الصورةُ حاصلةً عنده بالكُنهِ، ويُسمَّى علمًا بالمعنى الأخصّ أو بالوجهِ، ويُسمَّى شعورًا لا علمًا بالمعنى الأخصّ؛ إذِ العلمُ بالشيءِ بالوجهِ علمٌ بذلك الوجهِ لا بذلك الشيءِ، كما هو مذهبُ المنصورِ، والحقُّ أنّ عاقلًا لا يقولُ بمقابل المنصور، وإن كان يُطلَقُ العلمُ بالمعنى الأعمِّ المارِّ».

(١) قال في «جمع الجوامع وشرحها» (١: ١٥٠-١٥٢): «وجازمُهُ [أي: جازم التصديق الذي لا يقبل التغيُّر، بأن كان لـمُوجِبٍ من حسٍّ أو عقلٍ أو عادةٍ، فيكون مطابقًا للواقع] علمٌ كالتصديق: بأنّ زيدًا متحركٌ ممن شاهَده متحرّكًا».

(٢) طريقُ العلم أو أسبابُ العلم حسب العادة ثلاثةٌ: الحواسُّ، والخبرُ الصادقُ، والعقلُ، أمّا أسبابُ طريقِ العلم على غير العادة التي تُسمَّى بالمكاشفة فكثيرةٌ، كما ذَكَرها المؤلِّفُ هنا، وفي «الدرر الجلاليّة وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٤٨): «ثمَّ لعلمِ الروحِ علمًا غيرَ معتادٍ بالنسبة إلى النشأة الدنيويّة [ويُسمى مكاشفةً] طرُقٌ».

(٣) أشار الإمامُ الغزاليُّ في «عجائب القلب» إلى ثلاثةٍ من هذه الطرُقِ، كما يقول: «اعلم أنّ=

أوَّلُه: الموت[1]..

= للقلب بابَين للعلوم: واحدٌ للأحلام، والثاني: عالَـمُ اليقظةِ، فإن نام غَلَق بابُ الحواسّ، فيَفتَح له بابُ الباطنِ ويَنكشف للنائم غيبٌ من عالمِ الملكوتِ من اللوح المحفوظ».

ثمَّ قال: «وهذه الطاقةُ إلى عالَـم الملكوتِ لا تنفتح بالنوم والموت فقط، بل تنفتح باليقظة لِمَن أخلص الجهادَ والرياضةَ، وتَخلَّص من يدِ الشهوةِ والغضبِ والأخلاقِ القبيحةِ والأعمالِ الرديئةِ، وهذا يحصلُ بالذكر الدائمِ لاسمِ اللهِ العظيمِ: الله الله، بقلبِه دون لسانه، إلى أن يصيرَ لا خبَرَ معه من نفسِه ولا من العالَـم، ويَبقى لا يَرى شيئًا إلّا الله سبحانه وتعالى، وعلومُ الأنبياء كلُّها من هذا الطريق لا من طريقِ الحواس، وهذا هو طريقُ الصوفيةِ والأولياءِ أيضًا، وهو التعلُّم بلا واسطةٍ مباشرةً من حضرةِ الحقّ، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، (مع أن سيدنا خَضِرًا لم يكن نبيًّا علَّمه الله مباشرةً)، وهذه الطريقةُ لا تُفهَم إلّا بالتجربة، أي: لا تَحصل إلّا بالذوق فلم تحصل بالتعليم». «كيمياء السعادة» من «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» بتصرُّفٍ يسيرٍ (١٣٥-١٣٨).

(١) هنا دفَع المؤلِّف رحمه الله إشكالًا قويًّا حول تعريف الموت فيقول: «... ولَمّا يمكن أن يُتوَهَّم ويُقال: ثَبت بالإجماع والنصّ إحياءُ الموتَى في النفخةِ الثانيةِ، والإحياءُ هو إفادةُ الحياةِ، وعلى قولِ الصوفيةِ لم تَنتف الحياةُ حتَّى تُعادَ ثانيًا.

أجبنا بقولنا: والإحياءُ بعد الموتِ تقويةُ الآثارِ البرزخيّةِ والأخرويةِ بوجهٍ أكملَ ـ هذا من جهةٍ ـ وإعادةُ التعلُّقِ الدنيويِّ بوجهٍ أكملَ من جهةٍ أخرى» [إذن فيها إعادةٌ، لكن إعادةُ الحياةِ الدنيويّةِ مع آثارِها].

ثم استدَلَّ على هذا المذهب وصحَّتِه أيضًا بقوله: «ويدلُّ لِما ذكرنا تمثيلَ اللهِ لإحياءِ الموتَى بإحياءِ الأرضِ بعد موتِـها وإحياء الأشجارِ بعد موتِـها، والاستدلالُ عليه بهما في مواضعَ كثيرةٍ من القرآن، منها: ﴿وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]؛ إذ حياةُ الأرضِ عبارةٌ عن قوَّتِـها على حفظِ ما فيها من اليبوسةِ، وعلى تنميةِ ما فيها، وكذلك حياةُ النبات قوةٌ تَـحفظُها من اليبوسة، ويحصل بها مثلُ النماءِ والآثارِ، وموتُ الأرض ضعفُ تلك القوّةِ التنمويةِ، وكذلك موتُ النباتِ ضعفُ قوّةِ النماءِ، لا عدمُ الحياةِ، أي: لا عدمُ القوّةِ رأسًا، وإلّا [أي: لو كان الموتُ عدمَ الحياةِ رأسًا] لَضاع ما في الأرضِ من البذورِ ويَبستِ الأشجارُ، فإحياؤُها تكميلُ وازديادُ قوّةِ الحِفظ التي تَـحفظ ما في الأرضِ ـ كالبذور ـ عن =

كما قال ﷺ: «الناسُ نيام، إذا ماتوا انتبهوا»(١)، وكما قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [ق: ٢٢]، وكما قال تعالى: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَٰكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [مريم: ٣٨].

وتحقيقُ ذلك: أنّ القُوَى الحسّاسة والعاقلة ساريةٌ في ذرّاتِ الوجود، لكن غطّاها ظُلُماتُ عالَم المشاهدةِ، ويدلُّ لذلك قولُ المتكلّمين: «إنّ مَرجِعَ

= اليبوسةِ، وإحياءُ الأشجارِ أيضًا ازديادُ قوّةِ التنميةِ والآثارِ [وإماتَـتُها: عبارةٌ عن ضعفِ قوّةِ التنميةِ لا فقدها رأسًا. وكذلك الإحياءُ في البشر: عبارةٌ عن تكميلِ وازديادِ الحياةِ الحيوانية وآثارِها، والإماتة: عبارةٌ عن ضعفِها وقطعِ آثارِها لا فقدها رأسًا؛ لذا شبَّه الله تعالى إحياءَ البشر بإحياء الشجر].
ثم استَدلَّ أيضًا على أنّ الموتَ قطعُ الآثارِ الدنيويةِ فقط من خلال مشابَهةِ الموت بالنوم، فيقول: ويدلُّ له أيضًا أنّ النومَ حالةٌ ينقطع بها بعضُ الآثار الدنيوية، ورُفِع الغطاءُ عن بعضِ المغيباتِ مع بقاءِ الحياةِ، ومِن ثَـمَّ يَرى النائمُ المغيباتِ، كما يُشير إليه قولُه ﷺ: «النوم أخُ الموت»، [لم أعثُر على راويهِ في كتُبِ الحديثِ، ولكن نقله الإمامُ القرطبـيُّ في سورةِ آل عمران (٤: ١٠٠) وعزاه للدارَقُطني].
و[يدلُّ له أيضًا] قولُه تعالى: ﴿ مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ﴾ [يس: ٥٢]، فعبَّر عن الموتِ بالرقودِ.
«الدرر الجلاليّة وشرحُها الألطاف الإلهية» (١: ٢٧٧-٢٧٨).
عبَّر عن الموتِ بالرقود [أي: النومِ]؛ لأنّ المَرقَدَ اسمُ مكانٍ، أي: مكانُ الرقود؛ إنّما استَعمَل لفـظَ النومِ للموت؛ للتشابُهِ بـين الموت والنوم؛ وذلك أنّ النائمَ يَرى المغيباتِ ولا يَراه المستيقظُ، كذلك الميّت يَرى المغيباتِ ويحسُّ بها ولا يراها الحيُّ، وكما أنّ النومَ حالةٌ يَنقطع بها الآثارُ الدنيوية، كذلك الموتُ، إلا أنّ بـينهما فرقًا؛ هو أنّ النائم يَنقطع عنه بعضُ الآثارِ الدنيوية، لذا يتحرَّك ويتنفس ولا يَبلَى، لكن الميتَ ينقطعُ عنه جميعُ الآثارِ الدنيويةِ.

(١) لم أجده في مظان كُتُبِ الحديث، لكن وجدتُه من أقوال السلف، فقال أبو الفضل الزُّهريّ: سَمعت محمّد بن جعفر السّمسار يقول: قال بِشر بن الحارث: النّاس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا. «حديث أبي الفضل الزهري» باب النّاس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا، برقم (٧٤٢) (١: ٦٧٠). وفي «حلية الأولياء» يقول: هو من كلام سُفيان الثَّوريّ رضي الله عنه. «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» باب سفيان الثوري (٧: ٥٢).

الكلِّ[١] العقلُ»، لكن قالوا باحتياجِ البشر إلى اللامسةِ أشدَّ الاحتياج، بحيث جُرِّبَ أنّها إذا انتفتْ مات الحيوانُ والإنسانُ وبقيَتْ سِرايتُها، واللهُ تعالى بمجرَّدِ فضْلِه أبقى البصرَ في العَينَين، والسمْعَ في الأُذُنَين، والشَّمَّ في الخيشوم، والذَّوقَ في اللسان، وقوّةَ النطْقِ في المخارج.

وعلى ذلك[٢] جوَّز إمامُ الأئمةِ الأشعريُّ [كما نقله عنه في «شرح العقائد النسفيّة»[٣]]: أنه يجوز أنْ يُحسَّ بكلِّ حاسةٍ محسوساتُ الحواسِّ الأُخرى[٤].

وقد يزول ذلك الغطاءُ بأسبابٍ[٥]: كالموت؛ فإنّه يَرى الميِّتُ بجميعِ

(١) أي: مرجعُ الكلِّ من الحواس الظاهرةِ والباطنةِ، أي: قوّةُ تلك الحواس في الأصل شُعبةٌ من العقل الاسميّ. يُنظر: «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٣٢-٣٣).

(٢) أي: على أساسِ سرايةِ القوى الحاسّة والعاقلة في ذرّات وجودِ الإنسان يمكن تفسيرُ أقوالٍ للعلماءِ، لا يمكن فهمُها بدونِ هذا التحقيقِ، لكن مَن لم يَعلم مرادَه وقَع في حَيصَ بَيصَ.

(٣) قال العلامةُ التفتازانيُّ: «... لا يُدرَك بها ما يُدرَك بالحاسّةِ الأُخرى، وأما أنّه هل يجوز ذلك أم لا؟ ففيه خلافٌ، والحقُّ هو الجوازُ؛ لِما أنّ ذلك بمحضِ خلقِ اللهِ تعالى من غيرِ تأثيرٍ للحواسِّ، فلا يمتنعُ أن يَخلُقَ اللهُ تعالى عَقِيبَ صرفِ الباصرةِ إدراكَ الأصواتِ مثلًا». «المجموعة السنيّة على شرح العقائد النسفية» (١٢٩).

(٤) والدليل على وجود هذا النور الذي بنى عليه الشيخُ الأشعريُّ قولَه ما يقوله الإمامُ الغزاليُّ حول الآية السابقة: «فإذا مات القلبُ [اللحميُّ صنَوبريُّ الشكلِ] بموتِ صاحبِه لم يبقَ خيالٌ ولا حواسّ، وفي ذلك الوقت يَبصُر بغير وهمٍ وغير خيالٍ؛ [لأنّ محلَّهما لم يبقَ] ويقال له: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]. فهذا دليلٌ على وجودِ النورِ وإدراكاتِه بغيرِ المحالِ المخصوصةِ الظاهرةِ والباطنة؛ إذ بعد الموت يَبلَى الجسمُ ويَبقَى الإدراكُ، فلو توقَّف الإدراكُ [كالخيالِ والوهم والإحساسِ] على الحواس ليَفنَى الإدراكُ بفنائه [لكن لا يفنَى، فإذن هناك مُدرِكٌ آخرُ من غيرِ الحواس، وهو الروحُ، وحينئذٍ يختصُّ العقلُ الاسميُّ المدرِكُ لجميع المُدرَكات بالروح، ويفعل ما يفعلُه قبلُ بلا حاجةٍ إلى المحالِ المخصوصة]. تُنظَر: «كيمياءُ السعادة» (١٣٥).

(٥) أراد المؤلّفُ بيانَ المكاشفةِ بأنّها ليست خاصّةً بالأنبياء والأولياء، كما هو المشهور، بل أراد =

ذرّاتِ وجودِه الأشياءَ، وهذا معنى قوله: ﴿فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢].

وكالعرفان(١)، ولذلك سَمِع سيِّدُنا موسى عليه السلام كلامَ اللهِ بجميعِ ذرّاتِ وجودِه من غيرِ مقابلةٍ ولا جهةٍ، وكان(٢) سيِّدُنا محمد ﷺ يرى مَنْ خلْفَه

= أن يبيِّن أنها واقعةٌ لكلِّ أحدٍ؛ حتى لا يبقى عذرٌ لمعتذرٍ، وبالتالي يجعل ضابطًا يُفسَّر على ضوئِها أقوال العلماء والعرفاء المستعصية، ويؤصِّل مصدرَ الخوارق، وذلك من طريق أنّ في البشر نورًا ساريًا، لكن هذا مشروطٌ بشرطٍ رئيسٍ؛ هو رفعُ الغطاء عن النور، فإن لم يُرفَع هذا الغطاء لم يحصل له العلم في حال اليقظة والصحة إلّا عن طريق المعتاد، وهو الحواس، والخبر الصادق، والعقل.

وإن رُفِع الغطاءُ حصَل له العلمُ بطريقٍ غيرِ معتادٍ، ويُسمَّى مكاشفةً. وهناك وسائلُ لرفعِ الغطاء؛ وهي المرض المعطِّل للحواس، والنومُ، والموتُ، وسلوكُ طريقِ الحقِّ، وتلك الأسبابُ طريقُ رفعِ الغطاءِ عن النور، وطريقُ فكِّ أسارةِ الروحِ، لكن بعضُها يمكن حصولُها لكافة الناس؛ وهي: الرؤيا، والمرضُ المعطِّل للحواسِ، والموتُ، ومذاكرةُ الأرواحِ، والإلهامُ العام قطعًا لمعاذير الناس.

وبعضُها خاصٌّ بالكفَرة والفسَقة، كإلقاء الشياطين، وقد يقع للمؤمنين اختبارًا، كما سيأتي.

وبعضُها خاصٌّ بالأنبياء والأولياء، وهي الإلهامُ الخاص، والسماعُ من الهاتف الرباني، كأن يسمع صوتًا ـ من عالَم الغيب ـ ولا يَرى صاحبَه، ومطالعةُ ألواح المحوِ والإثبات الموجودة في سماء الدنيا، ومشاهدةُ أصلِ الواقعة، كما وقَع لسيدنا عمرَ رضي الله عنه مع سيِّدِنا سارية، وطريقُ هذه المكاشفاتِ الخاصةِ بالنبيِّ والوليِّ الحاصل بالسلوك الموافقِ للشريعة الشريفة الغراء.

وبعضُها خاصٌّ بالأنبياء، كالوحيِ بالمعنى الخاصِّ، وهي تلقِّي كلامِ الله من سيِّدِنا جبريل.

وبعضُها خاصٌّ لبعضِ النبيِّ، كرؤيةِ الله وتلقِّي الكلامِ منه بطريقٍ غيرِ عاديةٍ، كما لسيدَينا محمدٍ وموسى عليهما السلام.

كذا ذكَر المؤلِّفُ هذه المسألةَ في مكتوباته الأخَر، منها: «الدرر الجلالية وشرحُها الألطاف الإلهية» (٢: ١٤٨-١٥٩).

(١) عطفٌ على «الموت»، أي: وقد يزول ذلك الغطاءُ بأسبابٍ كالعرفان.

(٢) عطفٌ على «سمع» أي: ولذلك كان... إلخ.

كمَن قُدّامَه[١]، وعليه[٢] بناءُ ما عليه أهلُ الحقِّ من أنّ المؤمنين والمؤمنات يرَون اللهَ تعالى في الجنةِ ويسمعون كلامَه من غيرِ مقابلةٍ[٣].

---

(١) قال المؤلِّف رحمه الله في «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٢٦)، في تزكية الماديات وتجليةِ النورِ الساري حتى صار الجسمُ في حكمِ الروحِ في بعضِ الأحيان: «وحصَل أعلى هذه المرتبة لسيِّدنا محمد ﷺ في الدنيا، ومِن ثَمّة قويَت مشابهتُه للمجرَّد بحيث لم يكن له ظلٌّ، وكان يرى مَن خلفَه، ولا ينامُ قلبُه، وصعِد بجسدِه الشريف ليلة المعراج إلى ما شاء الله».

(٢) على أساسِ سرايةِ القوى الحاسّةِ والعاقلةِ في ذرّاتِ وجودِ الإنسانِ، وظهورِها في الجنّة في ذرّاتِ جسَدِ المؤمنين، على هذا الأساس تقعُ الرؤيةُ وسماعُ الكلام بلا جهةٍ ولا مقابلةٍ.

(٣) والدليل على ذلك ظاهرُ قولِه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، فيكون حاصلُ معنى الآيةِ: ذواتُ المؤمنين والمؤمناتِ تصير أنوارًا محضةً ذوات نضارة خالية عن جميعِ وجوهِ الغطاء، فتستحق أن تبصر ربَّها، وتليق أن تنظر إلى ربها. وهذا ليس متحقّقًا إلّا لِمَن صار جسدُه كالروحِ في الصفاء، وذلك الصفاء يتحقَّق لأهلِ الجنة، كما تدلُّ عليه آياتٌ، منها قولُه تعالى: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [التحريم: ٨]. ينظر: «سراجُ القلوب» (٢٠٣-٢٠٤)، «حاشيةُ المؤلِّفِ على تفسيرِ البيضاويِّ» المخطوطة (٢: ٣٧٤).

ووجهُ الدلالة على هذا المعنى: أنه تعالى لم يقل: أعينٌ يومئذٍ ناظرة، بل قالَ: وجُوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ، وهذا دليلٌ على أنّ الوجوهَ كالعين لها نورُ الرؤيةِ، لكن في الدنيا غطاه ظلماتُ عالَمِ المشاهدةِ، ولا يَحتاج إلى التأويلِ بأنّ المرادَ بالوجوه العينُ بذكر المحل وإرادة الحالِ، وبهذا لا تَستلزم رؤيةُ القيامةِ المقابلةَ والجهةَ، كما هي في الدنيا، بل بجميع ذراتِ الوجود. يُنظَر: «سراج القلوب» (٢٠٣-٢٠٤).

والدليل عليه أيضًا ظاهرُ قولِه تعالى: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾ [التحريم: ٨]، وهذه الآية تدلُّ على أنّ المؤمنين في الجنّة تصير ذواتُهم ناضرةً مبرَّأةً عن شوائبِ الظلماتِ، فتكونُ ذرّاتُ وجودِهم مضيئةً بالنور، ويَسعَى بين أيديهم وبأيمانِهم، بحيث إنّ النورَ يَظهر ويَترشق من جميعِ جوانبهم؛ لِتزكيَتِهم من الظلماتِ بالكليّة، وإذا حصَل هذا الصفاءُ يكون جميعُ ذرّاتِ وجودِه سمعًا وبصرًا، وذوقًا ولمسًا، وتخيلًا وشمًّا، وتوهمًا [أي: قوةَ الواهمة، وهي من الحواس الخمسة الباطنة] وتعقُّلًا؛ لظهورِ النورِ وقتئذٍ، فتحصل الرؤيةُ بلا لزومِ محالٍ، أي: من غيرِ مقابلةٍ وجهةٍ. «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٣١٧).

[تحقيق نفيس حول رؤية الله بلا جهة ومقابلة]

ولا جهةٍ ولا كيْفٍ(١).

---

(١) هناك خلافٌ بين أهلِ السنةِ وبين الفِرقِ الإسلاميّة من المعتزلة والحشويّةِ في رؤية الله تعالى، يوضّح حُجةُ الإسلام الغزاليُّ رضي الله عنه منهجَ القصدِ فيها بين إفراطِ المعتزلةِ وتفريطِ الحشويّة، وفي المنهج إشارةٌ إلى إثباتِ الرؤية حسَبَ ما يقوله المؤلّفُ من أنّها بالنور الساري في ذرّات الوجود مُنزّهةً عن الجهة والجسميّة، كما يقول:
هؤلاء [المعتزلة] تَغلغَلوا في التنزيه مُحترِزين من التشبيهِ فأفرطوا، والحشويّةُ أثبتوا الجهةَ احترازًا من التعطيل فشبّهوا، فوفّق اللهُ تعالى أهلَ السُّنّةِ للقيام بالحقّ، فتفطّنوا للمسلكِ القصدِ [إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩]، وعرَفوا أنّ الجهةَ منفيّةٌ؛ لأنّها للجسميّةِ تابعةٌ وتتمّةٌ ـ فردُّوا الحشويّةَ ـ، وأنّ الرؤيةَ ثابتةٌ؛ لأنّها رَديفُ العلمِ وقرينُهُ، وهي له تكملةٌ ـ فردُّوا المعتزلةَ ـ، فانتفاءُ الجسميّةِ أوجبَ انتفاءَ الجهةِ التي هيَ من لوازمها، وثبوتُ العلم [بالله] أوجب ثبوتَ الرؤيةِ التي هي من روادفِه أو تكملاتِه، ومشارِكةٌ له في خاصيّـتِها، وهي أنّها لا توجِبُ تغيُّرًا في ذاتِ المرئيّ، بل تتعلّقُ به على ما هو عليه كالعلمِ. [إشارةٌ إلى أنّه كما يُجمَع بين قوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، حيث أثبت العلمَ بالله، وبين قولِه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠]، حيث أنكر الإحاطةَ؛ لأنّ الإحاطةَ من لوازمِ الجسم، فهو مُنزّهٌ عنه، كذلك يُجمَع بين قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، حيث أثبت الرؤيةَ، وبين قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، حيث أنكر الإدراكَ؛ لأنّه من لوازم الجسم؛ لأنّ الإدراكَ الإحاطةُ بكُنهِ الشيء وحقيقتِه، وهو غيرُ الرؤية؛ لأنه يصحُّ أن يقال: رآه وما أدركه. «الإنصافُ فيما يجب الاعتقادُ به» (٢٢٠)].
فالأبصارُ تَرى الباريَ عزَّ وجلَّ ولا تحيط به، كما أنّ القلوبَ تعرِفه ولا تحيط به، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠]، ولا يَخفَى على عاقلٍ أنّ هذا هو الاقتصادُ في الاعتقاد. «الاقتصاد في الاعتقاد» الإمام الغزالي (١٩٤-١٩٥). وأيضًا «الآراءُ الكلامية» للشيخ صفيِّ الدين الهنديّ (٤٥١).
ويقولُ حجةُ الإسلام الغزاليُّ أيضًا: «ومن أقوى ما يدلُّ عليه [أي: على وقوع الرؤية] قولُ سيّدِنا موسى عليه السلام: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ فإنّه يستحيلُ أن يخفى =

= **على نبيٍّ من أنبياءِ اللهِ تعالى انتهَى منصبُهُ إلى أن يُكلِّمَهُ اللهُ سبحانه شفاهًا، فيجهل من صفاتِ ذاتِه تعالى ما عرَفَه المعتزلةُ!**

هذا معلومٌ على الضرورةِ بطلانُهُ؛ فإنّ الجهلَ بكونِـه ممتنِعَ الرؤيةِ عند الخصمِ يوجِبُ التكفيرَ أو التضليلَ، وهو جهلٌ بصفةِ ذاتِه؛ لأنّ استحالتَه عندهم لذاتِه، ولأنّه ليس بجهةٍ، فكيف لم يعرِف موسى عليه السلام أنّه ليس بجهةٍ؟! أو كيف عرَفَ أنّه ليس بجهةٍ ولم يَعرِف أنّ رؤيةَ ما ليس بجهةٍ مُحالٌ؟! فليت شِعري! ماذا يُضمِر الخَصمُ ويُقدِّرُهُ مِن ذهولِ موسى عليه السلام؟! أيُقدِّرُهُ معتقِدًا أنّه جسمٌ في جهةٍ ذو لونٍ؟! واتّهامُ الأنبياءِ بذلك كفرٌ صريحٌ؛ فإنّه تكفيرٌ للنَّبيِّ؛ فإنّ القائلَ بأنّ الله سبحانه جسمٌ وعابِدَ الوثنِ والشمسِ واحدٌ! أو يقول: عَلِم استحالةَ كونِـه بجهةٍ، ولكنَّه لم يَعلم أنّ ما ليس بجهةٍ فلا يُرى! وهو تجهيلٌ للنَّبيِّ؛ لأنّ الخصمَ يعتقِدُ أنّ ذلك من الجليّات، لا من النظريّات.

فأنت الآن [أيُّها المسترشِد] مخيَّرٌ بين أن تميلَ إلى تجهيلِ النَّبيِّ أو إلى تجهيلِ المعتزليِّ، فاختر لنفسِك ما هو أليقُ بك، والسلامُ». «الاقتصاد في الاعتقاد» (١٩١-١٩٢).

ويوجِّهُ الإمامُ الشعرانيُّ رحمه الله في «الميزان الذرية المبينة لعقائد الفرَقِ العليّة» (٤٧)، هاتَين الآيتَين [أي: قولَه تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقولَه تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]] حيث أثبتتِ الأولَى الرؤيةَ، وتَنفِيها الثانيةُ، ولا تعارُضَ بينهما؛ لأنّ الجهةَ منفكّةٌ؛ فالرؤيةُ الواقعةُ على خرقِ العادةِ، والمنفيّةُ على سبيل العادة، فيقول: «اعلَم أنّ الدليلَ البرهانيَّ يقضِي برفعِ المناسبةِ بين العالَـم وبين هُويّةِ الحقِّ تعالى، فلا بدَّ في رؤيةِ مَن رأى من مناسبةٍ بينه وبين المرئيِّ، ولا يَصحُّ ذلك إلّا إذا صار الحقُّ تعالى بَصرًا لعبدِه [إشارة إلى الحديث القدسيّ: «كنتُ سمعَه الذي يَسمع به، وبصرَه الذي يُبصر به»]، فإذا صار بصرًا لعبدِه ذلك رآه لا محالةَ، ويكونُ ممَّن رأى الحقَّ بالحقِّ، فالرائي حينئذٍ عبدٌ، والمرئيُّ حقٌّ تعالى، والمَرئيُّ به حقٌّ أيضًا، فما رأى الحق حقيقةً غيرَ نفسِه من حيث هويَّتُه، وهذه أكملُ رؤيةٍ تكون حيث كانت.

ومحلُّ قولِه تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ما إذا لم يكنِ الحقُّ بصَرَ العبدِ. **فتفطَّن يا أخي هذه المسألةَ؛ فإنّها دقيقةٌ جدًّا»**، وهذا إشارةٌ إلى ما ذَكَره المؤلِّفُ من سريان النور في ذرّاتِ البشر. =

....

= **العمدةُ التي استدلَّ بها المعتزلةُ:**
استدلَّ المعتزلةُ بدلائلَ عقليةٍ، كلُّها تدور حول شروطِ الرؤية الدنيوية من سلامة الحاسة وكون المرئي جسمانيًا، منها:
قالوا: لو جاز عليه سبحانه وتعالى الرؤيةُ بالأبصار لَوَجَب أن يكونَ جسمًا أو محدودًا، أو حالًا في مكان، أو مقابلًا، أو يكونَ من جنسِ المرئياتِ؛ لأننا لم نعقل مرئيًا بالبصر إلّا كذلك، فلمّا استحال عليه جميعُ هذه الوجوهِ بطَل أن يكونَ مرئيًا، أو يجوز عليه الرؤيةُ، وهذا في تصوُّرِهم الفاسدِ من أعظمِ الحُجَجَ عندهم في نفي الرؤية عنه سبحانه وتعالى.
يُنظر: «شرح الأصول الخمسة» القاضي عبد الجبار المعتزلي (٢٤٨-٢٥٣)، «الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به» (٢٢٣).
وللإجابة على هذا الزعم نأتي بجواب الإمامَين من أهل السنة:
الأوّل: قال الإمامُ الباقلانيُّ رحمه الله حول عدم ضرورة الشرط الدنيوي لرؤية الله في القيامة: «وهذه الحجةُ الباطلةُ تؤدّي إلى إبطالِ الربوبية تمامًا، أو تؤدّي إلى إيجاب كونِ ربِّنا تعالى يُشبِه المخلوقات؛ لأنّ مَن أنكر الصانعَ القديمَ يقول لنا: لو كان صانعًا لوجب أن يكون جسمًا، أو ذا طبعٍ وآلةٍ، وغير ذلك؛ لأنّا لم نَعقِل صانعًا إلّا على هذه الأوصافِ، وأنتم تنفون عنه جميعَ هذه الأوصافِ، فبَطَل أن يكون ثَمَّ صانعٌ.
وكذلك نقول: في العلم والحياة؛ لأنّ العالِمَ والحيَّ لا يُعقَل إلا جسمًا، أو ذا فكرٍ، أو رويّةٍ، وغيرِ ذلك. وقد وقع الإجماع منّا ومنكم أنه تعالى عالِـمٌ، وأنّه حيٌّ، وأنّه معلومٌ بالقلب، وأنّه موجودٌ وإن لم يكن جسمًا ولا محدودًا ولا حالًا في مكانٍ بخلافِ العالِـمِ منّا، والمعلومِ منّا، والموجود منّا، فكذلك لا يستحيل أن يكون مرئيًا، وليس ذا جسمٍ أو جهةٍ أو حدودٍ، إلى غير ذلك، فبَطَل زعمُكم وظهَر الحقُّ» وهذا إلزامُ الخصم بما هو مقرٌّ به. «الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به» (٢٢٣).
الثاني: هو الإمامُ البالكيُّ، فجوابُه يُشبِه ما قاله الإمام الشعرانيُّ السابقَ من أنّ الرؤيةَ ليست على طريقِ العادةِ، بل على طريقِ خرقِ العادة، لكن أكثر تفصيلًا، وبالتالي يظهر لنا قيمةُ بحثِه المتكرِّر حول النور الساري المرتفعِ بالسلوك والموت وفي القيامة، كما سيأتي في الهامش اللاحق.
١ـ أراد بالعقول النورَ لا الإدراكَ الحاصلَ به؛ بقرينةِ ذكرِ الحواسّ الظاهرةِ والباطنةِ معه؛ لأنّهما فرعٌ لهذا النور المسمّى بالعقل، فلو أريد بالعقول هنا الصفةُ الحاصلةُ من النور يلزم التكرارُ؛ لذكرِ الصفةِ أوّلًا بلفظِ الحواسّ الظاهرةِ والباطنةِ، ثم ذِكرها ثانيًا بلفظ العقولِ. =

....

= ما سبَق من ذِكرِ الأدلّةِ إنّما هو لإثباتِ الرؤيةِ ردًّا لِمُنكِريها كالمعتزلةِ، وهنا يَستدلُّ المؤلّفُ على إثبات الرؤية إثباتًا منزَّهًا عن الجهةِ والجسميّةِ ردًّا للحشويّةِ؛ وذلك عن طريقِ ظهور النور المدرِك الموجود في ذرّات الوجود، لكنّ عدمَ إدراكِنا بجميعِ ذَرّاتِ الوجود ليس لعدم وجود النور المدرِك، بل لوجود مانعٍ، وهو غطاءُ عالَمِ المادةِ، ويرتفع الغطاءُ بتصفيةِ المُجرَّدات وتزكية الماديات في الدنيا، كما لأهل الله، أو في الآخرة، كما لِمَن دخَل الجنّةَ.
فيقولُ الإمامُ البالكيُّ: إنّ كُلًّا مما ذُكِر ـ من سلامةِ الحاسةِ وكونِ المرئيِّ جسمانيًّا ـ شرطٌ عاديٌّ، وليس شرطًا ضروريًّا، ولو فَرضنا ـ جَدلًا ـ أنه ضروريٌّ، فهو ليس شرطًا للدنيا والآخرة، بل هو شرطٌ للرؤية في الدنيا، ولو فَرضنا أنّه ضروريٌّ في الدنيا والآخرة، فيجعل اللهُ البصرَ بحيث يَـراه من غيرِ مقابلةٍ ولا جهةٍ؛ لأنّه فعّالٌ لِما يُريد.
وبيانُ ذلك: أنّ قُوَى البشرِ من الحواس العشرةِ الظاهرةِ والباطنةِ، والمحرّكةِ والعاقلةِ صفةٌ للنورِ الموجودِ في ذرّاتِ وجودِ البدنِ كلِّها، وهذه القُوَى مُستعِدّةٌ للتعلُّق بما في كلٍّ من نشأتَيِ الدنيا والآخرةِ، لكن غطاها ظلماتُ عالَـمِ الشهادةِ، ومنَعَتها عن إدراكِ مشاهدِ القيامةِ إلّا للعرفاءِ، لكن يُـمكن زوالُها بمواقفِ القيامة، منها: الموتُ، كما قال تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [ق: ٢٢]، فالآيةُ لم تقل: نـخلُقُ لك نورًا، بل قالت: نكشفُ عنك، إذنِ النورُ موجودٌ لكن مغطًّى بما يمنعُها من الإدراك والكشف، فعند الموتِ يُكشَفُ الغطاءُ ويَظهرُ النورُ، لكن ارتفاعًا قليلًا بالنسبة للجنّةِ، فبعد الارتفاع يَرَى ما لا يُرَى في الدنيا عادةً، كأن يَرَى بعضَ ما يتعلَّقُ بالنشأة الأخرَى، كنعيمِ القبرِ وعذابِهِ وسؤالِ الملَكَينِ وغيرها، ويزداد الارتفاعُ للغطاء شيئًا فشيئًا في القبر، فإذا جاوز الصراطَ صارت قواه وأعضاؤُه باقيةً ومبرَّأةً من الظلُماتِ، ومن ثَمَّ يَخلُد في الجنّة ولا يَعرِضُ له الفناءُ، مُتلألِئةً مرتفِعًا عنها الغِطاءُ ارتفاعًا قويًّا.
وهذا هو الحكمةُ في قولِه تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١]، [أي: مشقّةُ الورودِ من أجل التصفيةِ] وإذا غُسِل في عينِ الحياة الذي بين الجنة والنار [الذي هو مِن الكوثر] رُفِعَ الغطاءُ بالكلّيّة، فيَسمعُ كلُّ شخصٍ لذيذَ خطابِ: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]، وإذا دخَل الجنّةَ وشَرِب من ماءِ الكوثرِ تصير جميعُ أعضائِهِ كالنورِ المحضِ، ويتحقَّقُ سرُّ حقيقةِ: ﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ويتحقق حقُّ دقيقةِ: ﴿ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا ﴾ [التحريم: ٨]، فتصيـر ذواتُهـم ناضـرةً مبـرَّأةً =

الثاني: الأمراضُ المعطِّلةُ للحواسّ[1]، كالجنون والكَلَب - بفتح اللام - ويُسمَّى بالفارسيّة (هاري)؛ فإنه جُرِّبَ أنّه يُخبِرُ المجنونُ والمكلوبُ عن المَغيبات فيصْدُقُ قولُهم.

الثالث: الرؤيا الصالحة، كما قال ﷺ في الحديث الصحيح: «الرؤيا الصالحة جزءٌ من ستّةٍ وأربعين جزءًا من النبوة»[2]؛ وذلك أنّه ﷺ كان نبيًّا مدّةَ ثلاثةٍ وعشرين سنةً، وكان يُوحى إليه في أوائل نبوَّتِه بالرؤيا إلى ستةِ أشهرٍ [فرؤيةُ ذلك الوحيِ كلُّها من الغيبيّات][3].

= عن شوائبِ الظُّلُماتِ، فيكون بجميعِ ذرّاتِ وجودِه سمعًا وبصرًا، وذوقًا ولَمسًا، وشمًّا، وتخيُّلًا وتعقُّلًا، فإلى ربِّها ناظرةٌ من غيرِ جهةٍ ومقابلةٍ.

والحاصلُ: يَحصل الإحساسُ والتخيُّل، والتعقُّل والإدراك، والاستماع والشمُّ، والذوقُ واللمسُ بجميع ذرّاتِ الوجودِ؛ لسريانِ علَّتها، أي: لوجود النور في ذرّاتِ الوجودِ، فيكونُ بجميع ذَرّاتِ وجودِه سامعًا وباصرًا، وذائقًا ولامسًا، ومتخيلًا وشامًّا، ومتوهمًا [أي: مدرِكًا للمعاني الوجدانية كالشِّبَع] ومتعقِّلًا، وناظرةً إلى ربِّها من غيرِ مقابلةٍ وجهةٍ، لا بالعين وحده حتى تُلزِم الرؤيةُ التجسيمَ، بل تحصل الرؤيةُ بلا جهةٍ أو مقابلةٍ.

ويدلُّ على وجودِ قوةِ البصر في ذرّاتِ الوجود قولُه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، كما سبق بيانُها.

مَن أراد تفصيلًا أكثر، يُنظر: «حقيقة البشر» بتحقيقنا، ط٢ (٤٩٥-٥٠٠)، و«المنطق القرآني في عرض العقيدة وإثباتها ورد الخصوم» (٢: ٢٤١-٢٧١).

(١) قال المؤلِّفُ أيضًا في «حاشيته على تفسيرِ البيضاوي» (٢٣): «... كذا إذا مَرِض مرَضًا تَعطَّل حواسُّه تنفكُّ أسارةُ الروحِ انفكاكًا ما، وليس هذا كانفكاكه حالةَ الموت»، بل أقلُّ منه، يعني متى تَحقق فكُّ أسارةِ الروحِ عن البدنِ - سواء عن طريقِ النومِ أو غيرِه من الطُّرُق الأخرِ - تحقَّقَ المكاشفةُ حسَبَ فكِّ الأسارةِ قوةً وضعفًا، وحسبَ لياقةِ الشخصِ صلاحًا وتقوى.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» بابُ من انتظر حتى تُدفَن، برقم (٦٩٨٩) (٩: ٣١).

(٣) لا بدَّ أن ننتبهَ أنّ الرؤيا لغير الأنبياء لا تكون مصدرًا للأحكام.

الرابع: مذاكرةُ الأرواح(١)، وهو أن يعكسَ روحُ الشخصِ بما في روحِ جليسِه وصاحبِه من الخطرات، كما جُرِّبَ أنّ كلَّ أحدٍ قد يعلم خطرات رفيقِه من غيرِ أنْ يذكُرَ حالَه، وإليه أشار ﷺ بقولِه ـ كما في الحديث الصحيح ـ: «إنّ وسواسَ الرَّجُلِ يُخبِر وسواسَ أخيه»(٢)، بمعنى أنّ روحَ الشخصِ الذي يُلْقَى الخطراتُ في صدرِه يُخبِرُ بها روحُ رفيقِه(٣) [وهذا الإخبارُ غيبٌ].

الخامس: إلهامُ العوام، وهو أنْ يُلْقِي اللهُ [إمّا بالذّات أو بواسطةِ ملَكٍ أو روحٍ مجرَّدٍ] الخطراتِ(٤) في قلْبِ الشخصِ منْ غير أنْ يعلَم هذا الشخصُ كيفيّةَ الإلقاءِ ومنْ غيرِ أنْ يَعلَمَ أنّ المُلْقِي [بالكسر] أين هو؟ ومَن هو؟(٥) وإليه

---

(١) استدلَّ العلامةُ البالكيُّ في «حاشيته على تفسيرِ البيضاوي» (٢: ٤٩٣)، على مذاكرةِ الأرواح بقولِه تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ ﴾ [الزخرف: ٤٥]: «... فإنّه ﷺ [بل كلُّ نبيٍّ ووليٍّ] يمكن أن يَتذاكَرَ مع أرواحِ الأنبياءِ عليهم السلام، فالمعنى: أنّ أمرَ التوحيدِ ثبَتَ بالنقلِ والعقلِ، ومع ذلك أيِّد علمَك بهذا، فتَذاكَر مع أرواحِ الرُّسُلِ عليهم السلامُ واسألهُم عن ذلك؛ حتى يَتأيَّد لك العلمُ المعتادُ، أي: الاستدلاليُّ الظاهريُّ بالعلمِ الغيرِ المعتادِ، أي: المكاشفةِ، فإنّ مكاشفةَ النبيِّ لعصمتِهِ أقوَى من الاستدلالِ بالظواهرِ، بخلافِ الوليّ؛ فإنّه لعدمِ عصمتِهِ يَجب عليه أن يُوازِن ما انكشَف له بالكتابِ والسنةِ».

(٢) لم أجده في الكُتُب الحديثيّة.

(٣) بيَّن المؤلِّفُ هذا النوعَ من المكاشفةِ في «رسالة الإدراك» (١٢) بتحقيقنا، فيقول: «وبيانُ ذلك: أنّه كما يَتوجَّهُ بدنُ الشخصِ إلى بدنِ غيرِه يَتوجَّهُ روحُه إلى روحِه، لكن بكليَّتِه إمّا لبلادةٍ فطريّةٍ، أو نحوِ غفلةٍ لا يَفهمُ مرادَه إلّا بمشقّةٍ شديدةٍ، ربما لا يَقتدرُ الروحُ أن يكتسِبَ من روحِ صاحبِه، وربَّما يَقتدرُ على ذلك، مثلًا: إذا قرَّر المدرِّسُ الدرسَ بحضورِ المتعلِّمين، فمَن منهم توجَّهَ روحُه بكليَّتِهِ إلى روحِ المعلِّم يَفهم سريعًا مرادَ المعلِّمِ، ومَن لا يَتوجَّه روحُه إليه بكليَّتِه ـ إمّا لبلادةٍ فطريّةٍ، أو نحوِ غفلةٍ ـ لا يَفهمُ مرادَه إلّا بمشقّةٍ شديدةٍ».

(٤) مفعولٌ به لـ«يُلقِي».

(٥) والفرقُ بينه وبين مذاكرةِ الأرواح: أنّ إلهامَ العوامّ لا يحتاجُ أن يكونَ عنده صاحبُه، =

الإشارةُ بقولِه ﷺ: «اتَّقوا فِراسةَ المؤمن؛ فإنّه ينظر بنورِ الرحمن»[١].

وهذه الخمسةُ يشتركُ فيها الناسُ: مكلَّفُهُم وصبيُّهُم، ومؤمنُهم وكافرُهم، وعدلُهُم وفاسِقُهُم، كما هو مجرَّبٌ عند كلّ منصفٍ، والسِّرُّ في ذلك أنْ يقطعَ اللهُ عِزقَ معاذِيرِ مَنْ يُنكِرُ مكاشفةَ الأولياءِ، تحقيقًا لسرِّ قولِه تعالى: ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾ [القيامة: ١٤]، فيقول اللهُ تعالى في القيامة للمُنكِر: لِمَ أنكرتَ مكاشفةَ الأولياءِ؟ فيعتذِر بأنّي زعمْتُ مِن قولِك: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [النمل: ٦٥] أنّهم كاذبون في ادّعاءِ المكاشفة، فيقولُ الله تعالى: ألَمْ أجعلْ عليك حجّةً بصيرةً واضحةً في بدنك مِن خلْقِ الغيبِ لك بهذه الوجوه الخمسة؟ فَلِمَ لمْ تُؤمِن بأنّ الأولياءَ يتزايدون في الأنْسِ فيزدادُ مكاشفَتُهم شيئًا فشيئًا؟ فينقطع معاذيرُه ويُعذِّبُه أو يعفو عنه بفضْلِه.

السادس: إلقاءُ الشياطين، وهو أنْ يُلْقِي الشيطانُ أو النفسُ الأمّارةُ بالسوءِ الخطراتِ في قلْبِ الشخصِ، أو يجعلُ الأشياءَ المغيبةَ مشهودةً له، سواءٌ لم يَعلَم الشخصُ كيفيّةَ الإلقاء ولا أنّ الملقِي [بالكسر] مَن هو؟ وأين هو؟ أو عَلِم ذلك ولكن تصوَّر الشيطانُ بصورةٍ حسنةٍ منوَّرةٍ طيِّبةِ الرائحةِ بحسب الظاهر، ويُخيِّلُ إليه أنّه ملَكٌ أو الروحُ المجرَّدُ المقدَّسُ، أو هو الله ـ والعياذ بالله ـ فيَضِلُّ ويُضِلُّ، ويَذِلُّ ويُذَلُّ، وهذا أمرٌ مختصٌّ بالكَفَرةِ والفسقةِ[٢].

= بخلافِ مذاكرةِ الأرواح. «رسالة الإدراك» للمؤلِّف (١٢) بتحقيقنا.

(١) أخرجه الترمذيُّ في «سننه»، بابٌ: ومن سورة الحجر، برقم (٣١٢٧) (٥: ١٤٩). وقال: «هذا حديثٌ غَريبٌ، إنّما نعرِفُه مِن هذا الوجه».

(٢) قال المؤلِّفُ في رسالتِه «أقسام الإدراك» (٥)، حول هذا القسم من المكاشفة: «وعلى هذا النحوِ مكاشفاتُ الحكماءِ ومُرتاضِي الهندِ، وهذا مختصٌّ في ذاتِه بالكفَرة والفسَقة والكَهَنة، وقليلًا ما يَصدر من العدل ابتلاءً من الله تعالى، لكن إذا وفَّقَهم الله تعالى تبَصَّروا، وإليه إشارةٌ =

وربَّما يحصلُ للعدل فيتذكَّرُ(١)، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

ومن ثَمَّ أوصَى العرفاءُ كلُّهم بأنّه يجبُ أنْ يوازِنَ أهلُ البصيرةِ والمكاشفة [الحقّة] مكاشفاتِهم بميزانِ ظاهرِ الشرعِ الشريفِ؛ فما وازنه فهو حقٌّ، وإلّا فباطلٌ(٢). ومن هذا القسمِ مكاشفاتُ الفلاسفةِ وصوفيّةِ الأعاجم ومرتاضي الهند.

= بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ ﴾؛ فإنّه يدلُّ على أنّه قد يَقع للعدلِ والمتَّقِي لكن يَتذكَّر، وقولُه تعالى: ﴿ وَإِخۡوَٰنُهُمۡ يَمُدُّونَهُمۡ فِي ٱلۡغَيِّ ثُمَّ لَا يُقۡصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٢]؛ فإنّه يدلُّ على وقوعِه للكفَرةِ والفسقة والكهَنة، ولكن لا يَتذكَّرون».

ثمَّ بيَّن في المصدر نفسِه طريقةَ الحفظ من كيدِ الشيطان بقوله: «وبيانُ ذلك: أنّ الشريعةَ الظاهرةَ ميزانٌ يُعرَف بها الحقُّ من الباطل؛ لأنّها صَدرَت من المعصومِ عليه السلام، وهو مسدودٌ عليه طرُقُ الشياطينِ والنفسِ الأمّارة، فإذا وازن الشخصُ مكاشفاتِه بميزانِ الشرعِ؛ فإن طابقتهُ فهي حقٌّ، وإلّا فلا.

(١) ذكر المؤلِّف في «الدرر الجلالية وشرحُها الألطاف الإلهية» (٢: ١٥٣) واقعةً وقعَت مرّةً لسيِّدنا عبدِ القادر الجيلانيِّ قدَّس اللهُ سِرَّه، فيقول: «قال سيِّدُنا عبدُ القادر الجيلانيُّ قدَّس اللهُ سِرَّه: رأيتُ أنّ العالَـمَ أشرَقَ بالأنوار والبركاتِ طيّب الرائحةِ، فرأيتُ كرسيًّا بين السماءِ والأرض، أحدُ ساقاتِه في المشرق، والآخرُ في المغرب، والآخرُ في الشمال، والآخرُ في الجنوب، وعليه شخصٌ جميلٌ منوَّرٌ طيّبُ الرائحةِ، وناداني: يا عبد القادرِ، إنّي أنا اللهُ، أحلَلتُ لك الحرامَ... فكاد أن يُضلَّني، فتفكَّرتُ في قولِ العرفاء: إنّه يجب موازنةُ المكاشفاتِ بميزانِ الشرعِ، فتفكَّرتُ في قولِه تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [الشورى: ١١]، [أي: تفكَّرتُ في أنّ اللهَ ليس بجسم، وهذا جسمٌ] وتفكَّرتُ في أنّ النبيَّ ﷺ مع كونه سيِّدَ العالَـمين لم يُحَلَّ له الحرامُ، فكيفَ يُحَلُّ لي؟! فتوجَّهتُ إلى الدفاع، فصارتِ الأنوارُ ظلماتٍ والروائحُ أنتنَ من رجسِ الشيطانِ، فصاحَ وطار، فإذن هو إبليسُ لعَنه اللهُ، فحمِدتُ اللهَ على ذلك؛ ولهذا [أي: لكونِ الكشفِ اختبارًا] لم يكنِ الإلهامُ سببًا للعلمِ التكليفيِّ، بمعنى: لا يَثبت به الأحكامُ الشرعيّةُ؛ لاحتمالِه غيرَ موافقٍ للشرع اختبارًا لصاحبه [كما هنا] أو قد يكونُ مصدرهُ غيرَ إلقاءِ الشياطين بل من اللهِ، لكن [يُؤمَر فيها بما لا يوافق الشرع] للاختبار أيضًا حتى يُختبَرَ صاحبُه، هل وازَنَ ما رآه بظاهرِ الشريعة أم لا؟

(٢) فبهذا ظهَر حقيقةٌ مهمةٌ لا بدَّ للتعرُّض إليها؛ وهي أنّ التصوفَ الإسلاميَّ ليسَ مأخوذًا من =

السابع: السماعُ من الهاتف الربّانيّ؛ بأنْ يسمعَ شخصٌ كلامًا ولا يُبْصِرُ المتكلِّمَ.

الثامن: مطالعةُ لوحِ المحوِ والإثباتِ.

التاسع: إلهامُ الخواصّ، وهو أنْ يُدرِكَ الشخصُ بعينِ قلْبِه المغيبات، كالمَلَكِ والروحِ المجرَّدِ، وتجليّاتِ أنوارِ ذاتِه تعالى وصفاتِه، ويسمع بسمْعِ قلبِه كلامَهم، ويتكلَّم بلسانِ قلْبِه معهم، وإلى هذا الإشارةُ بما في الحديث القدسي الرباني[1]: «فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يَسمعُ به، وبَصرَه الذي يَبصُرُ به، ويدَه التي يَبطِش بها، ورِجْلَه التي يَمشِي بها»[2]، وزاد في بعضِ الطُّرُقِ: «وفؤادَه الذي يَعقِل به، ولسانَه الذي يتكلَّم به»[3]، وإليه الإشارةُ أيضًا بقولِه ﷺ: «إنّ منكم

= الأدبياتِ القديمةِ، كما قالَ بعضُ العصريِّين ظانِّين أنّ القدرَ المشترَكَ من المكاشفات كانت موجودةً فيهما؛ فالفرقُ بين التصوُّفِ الإسلاميّ وبين الفلسفاتِ القديمةِ واضحٌ بأنّ التصوُّفَ غايتُه القربُ من اللهِ بتصفيةِ المجرداتِ والماديّات، هذا من جهةٍ، وأنّ المكاشفاتِ في التصوفِ الإسلاميّ موزُونةٌ بالشريعة من جهةٍ أخرى، فما منها غيرُ موافقةٍ لا يُعتَدّ بها، وتُحسَب من تدسيساتِ الشيطانِ وتسويلاتِ النفسِ الأمّارة بالسوء، لكنّ الرياضاتِ والمجاهداتِ في الفلسفاتِ القديمةِ غايتُها كشفُ النفسِ لا التقرُّبُ إلى الله، وبالتالي كُشفهُم غيرُ موزونةٍ بالشريعة؛ إذ لم يَلتزموا بالوحي المعصومِ.

فالميزانُ بين التصوُّفِ وغيرِه من الفلسفاتِ تبعيّةُ الشريعةِ بالتزامِ الأوامر واجتنابِ المناهي ظاهرًا وباطنًا، وهذا دليلٌ قويٌّ على أنّ الكشفَ فرعٌ، والالتزامُ بالشرع أصلٌ؛ إذ ما من كشفٍ وأمورٍ روحيّةٍ لو كانت مخالفةً لأصلٍ من أصولِ الشريعة باطلٌ قطعًا، وإن وافق فهو مَكرُمةٌ من اللهِ أعطاها اللهُ إيّاهم في الدنيا إكرامًا لهم.

(١) فسَّر المؤلِّفُ رحمه الله هذا الحديثَ في «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٨٨-٨٩)، ومرَّ نقلُه في الرسالةِ الأولى «إثبات الطريقةِ».

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، باب التواضع، برقم (٣٧٢٧) (١٨: ٣٤٢).

(٣) «مسند البزار» المنشور باسم «البحر الزخار»، باب مسند سيِّدتنا عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها، برقم (٩٧) (١٨: ١٣٧).

مُحدَّثين؛ عمرَ بنَ الخطاب»(١)، وقولُه: «محدَّثِين» - بفتح الدال المشدَّدة - من التحديث، بمعنى الإلهام.

العاشر: مطالعةُ اللوحِ المحفوظ وعالَمِ المِثال، وقولُه تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]، صدرُهُ(٢) إشارةٌ إلى لوح المحوِ والإثبات، و﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ إشارةٌ إلى علْمِ اللهِ واللوحِ المحفوظ وعالَمِ المِثال.

وتحقيقُ ذلك: أنّ اللهَ تعالى رقَمَ في ألواحِ المحْوِ والإثباتِ التعليقاتِ، وتُسمَّى قضاءً معلَّقًا، وكَتَبَ الاستثنائيّةَ والنتيجةَ في اللوح المحفوظِ وعالَمِ المِثال، وتُسمَّى قضاءً مُبْرَمًا.

مثلًا: كَتَبَ في ألواحِ المحوِ والإثبات: إذا سافَر زيدٌ وعمرٌو في اليومِ الفلانيِّ [كيومِ السبت] إلى البلد الفلانيِّ [كبغداد] يموتانِ، وإذا لم يُسافِرا لم يَمُوتا في هذا اليوم.

وكَتَبَ في اللوحِ المحفوظ: إنّ زيدًا يسافِرُ في ذلك اليوم إلى ذلك البلد فيموت، وعَمْرًا لا يُسافر فلا يموت، فإذا جاء هذا اليوم مَحا الملائكةُ المُوَكَّلُون لِلَوحِ المحوِ والإثباتِ هذَين التعلقَين(٣) ويُثْبِتون بدلَهما(٤) ما في اللوحِ المحفوظ، وهذا معنى قولِه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩].

الحادي عشر: مشاهدةُ أصلِ الواقعةِ، كأنْ يَرَى عارفٌ شرقيٌّ واقعةً في

---

(١) لم أعثر عليه في مظان الكُتُب الحديثية.

(٢) أي: قولُه تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩].

(٣) أي: الشرطَين السابقَين: «إذا سافَر زيدٌ وعمرٌو في اليومِ الفلانيّ [كيومِ السبت] إلى البلد الفلانيّ [كبغداد] يموتانِ، وإذا لم يُسافِرا لم يَمُوتا في هذا اليوم».

(٤) أي: يثبتون في لوحِ المحوِ والإثبات ما يطابق اللوح المحفوظ، وهو قولُه في المثال: «إنّ زيدًا يسافِرُ في ذلك اليوم إلى ذلك البلد فيموت، وعَمرًا لا يُسافر فلا يموت».

المغرب، مثلًا: كما رأى سيِّدُنا عمرُ الفاروقُ وهو في المدينةِ جيشَهُ بنَهاوَنْدَ.

وهذه الخمسةُ الأخيرةُ[١] يَشترك فيها الأنبياءُ والأولياءُ وليستْ في مَقدِرةِ غيرِهم.

الثاني عشر: العلم بطريقِ الوحيِ.

الثالث عشر: رؤيةُ ذاتِ اللهِ تعالى بعينِ البصر الظاهريِّ؛ إمّا بأنْ يتعلَّقَ[٢] ذاتُ اللهِ بالروح المجرَّدِ للنبيِّ ﷺ، فينعكسَ به انعكاسًا تجرُّديًّا [لا ماديًّا] متصرِّفتُه[٣]، ثُمَّ تُسلِّمَه لحاسّةِ البصر، كما جَرى عليه البيضاويُّ في «تفسيره»،

---

(١) يعني من السابع إلى الحادي عشر، أي: «السماعُ من الهاتفِ الربانيِّ، مطالعةُ لوحِ المحوِ والإثبات، إلهامُ الخواصِّ، مطالعةُ اللوحِ المحفوظِ، مشاهدةُ أصلِ الواقعةِ»، لكن في «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٥٤)، أخَّر إلهامَ الخواصِّ عن الآخَـرَين، كالتالي: «السابعُ: السماعُ من الهاتفِ الربانيِّ. الثامنُ: مُطالَعةُ ألواحِ الـمَحوِ والإثباتِ. التاسعُ: مطالعةُ أصلِ الشيءِ كشفًا. العاشرُ: مطالعةُ اللوحِ المحفـوظ ذاتًا [أي: نفسَه] وعالَـمِ المثالِ ذاتًا. الحادي عشر: إلهامُ الخواص»، وهذا الترتيب أدقُّ؛ إذِ الكشفُ بحسبِ مطالعةِ لوحِ المحوِ والإثباتِ قد يَكذِب، لكن تلك الخمسةُ الآتيةُ حسب ترتيب «الدرر الجلالية وشرحها» لا يَقع فيه الكذبُ أصلًا؛ لأنّ الشيطانَ ليس له سلطانٌ على الذين وصَلوا تلك المكاشفاتِ، كما قال في المصدر نفسِه (٢: ١٥٧): «... والتاسعُ وما بعده [أي: مطالعةُ أصلِ الشيء كشفًا، ومطالعةُ اللوحِ المحفوظ ذاتًا وعالمِ المثال ذاتًا، وإلهامُ الخواص، وسماعُ الكلامِ اللفظيِّ من الملَك، وسماع الكلام اللفظيِّ منه تعالى بذرات الوجود أو النفسيِّ بالسمع الظاهر، وهذه الخمسة] لا يكذب أصلًا، وما قبله [أي: ما قبل التاسع] قد يَكذِب، والأخيران [أي: سماعُ الكلام اللفظيِّ من الملَك أو بذرّات الوجود من اللهِ تعالى] مختصّانِ بالأنبياء عليهم السلامُ، [كما صرَّح به في المصدر نفسِه].

(٢) تعلُّقًا غيبيًّا، وهو التعلُّقُ السابعُ المختصُّ به تعالى، كما مرَّ في بحثِ التعلُّقات.

(٣) المتصرفةُ: وهي قوّةٌ مأمورةٌ في حدِّ ذاتِها للنفوس الحيوانيّةِ والإنسانيةِ، الظاهرةِ والباطنةِ، بالطبع والأصالة، وآلةٌ للإحساس بالحواسِّ الظاهرة، والتوهُّمِ بالوهم، والتخيُّل بالحسِّ =

أو بأنْ يُدْرِكَه بصرُه الظاهر كروحِه المجرَّد، كما عليه العرفاءُ[١].

وهذانِ الطريقانِ[٢] مختصّانِ بالأنبياء[٣] بل لم يثبُت وقوعُ ثالث عشر إلّا

= المشترَك، والتعقُّلِ بالعاقلة، تتصرَّف في المحسوسات والوجدانيات والمعقولات بالتحليلِ [أي: بالنفي؛ بنفيِ شيءٍ لشيءٍ، سواءٌ كان المنفيُّ أمرًا محسوسًا عن مثلِه، أو نفيِ المعقولِ من المعقولِ، أو نفيِ المعقولِ من المحسوسِ، كأن يقول: العسلُ ليس مرًّا] أو التركيب [أي: بإثبات شيءٍ لشيءٍ، سواءٌ كان المُثبَت أمرًا محسوسًا لمثلِه، أو إثباتِ المعقولِ لمعقولٍ، أو إثباتِ المعقولِ لمحسوسٍ، كأن يقولَ: العسلُ حُلوٌ، فإن حلَّلت وركَّبت بالتحليلِ والتركيبِ] الصادقَين، فيصدُق المعلومُ.
أو بغلبةِ النفسِ الأمارة عليها، [أي: لكن إذا حلَّلت أو ركَّبت تحليلًا وتركيبًا كاذبَين] فيَكذب المعلومُ.
لكنَّ المتصرفةَ [لا تقف عند خطئها، بل] قد تغلِبُ الروحَ المجرَّدَ بإمدادِ الشياطين والقوى الطبيعيةِ والشهواتِ والنفسِ الأمّارة بالسوء، فتصيرُ معلوماتُها [أي: معلوماتُ الروحِ بسبب غلبة المتصرفةِ] كاذبةً؛ إذ كسبُ العقائدِ صحيحًا أو فاسدًا من وظيفةِ الروحِ، فإن كانت مغلوبةً للمتصرفة يغلَطُ الروحُ في عقائده؛ فتَحصل شقاوةُ الدارَين، فتُسمَّى حينئذٍ وهمًا، والوهمُ بهذا المعنى [هو] المرادُ بقولهم: «العقلُ المشوبُ بالوهم». [أي: المراد بالوهم المتصرِّفةُ المنحرفةُ، فليس الوهمُ هنا الوهمَ المعدودَ من الحواسّ الباطنة الـمُدرِكةِ للمعاني الجزئيّة، أي: المعاني غيرِ المرئيّة، كالجوعِ والعطشِ، فالمعنى: العقلُ الذي هو قوةُ إدراك الروحِ إن أصبح مغلوبًا للمتصرّفة يكون مصدرًا للعقائد الفاسدةِ والأحكامِ المغلوطةِ] وعليه بناءُ الغلطِ في العقائد والأحكامِ الفقهية، [كما مرَّ].
فمَن سخَّرها للروح المجرَّدِ [بحيث جعَلَها بحالةٍ لا تَقدرُ أن تتصرَّف إلّا حسبَ أمرِ الروحِ المجرَّد بالجهادِ] فاز بسعادةِ الدارَين، ومَن سخَّر الروحَ المجرَّدَ لها خَسِر فيهما [بحيث تكون المتصرفةُ بحالةٍ تَقدِر أن تتصرَّفَ بخلافِ أمرِ الروحِ وتلزمُ العقلَ إلى قراراتها]. «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١١٢-١١٣).

(١) قال العرفاء: الرؤيةُ ليست تدريجيًّا بأن تقعَ للروح أوَّلًا، ثم للمتصرّفةِ، ثم لحاسّةِ البصر، بخلافِ الإمام البيضاويّ؛ فإنّه قائلٌ بالتدرُّج.

(٢) أي: سماع الكلام اللفظيّ من الملَك، وسماع الكلام اللفظيّ منه تعالى بذرّات الوجود، أو النفسيّ منه تعالى بالسمع الظاهر.

(٣) ومن الجدير بالذكر أنّ العلماءَ في رؤيةِ النبيّ ﷺ الحقَّ تعالى في ليلة المعراج على =

= قولَين: فمنهم مَن قال: سَمِع كلامَه تعالى ولم يَره، ومنهم مَن قال: كما سَمِع كلامَه رأى ذاتَه تعالى، لكن وقوعُ الرؤيةِ غيرُ معلومةٍ وبدون جهةٍ ومقابلةٍ؛ لذا قال المؤلِّف: «على القول الحق»، ولم يقل: بالاتِّفاق.

وذكر الشيخُ أحمدُ بنُ حجرِ الهيتميُّ رضي الله عنه القولَين في بحثِ رؤيةِ الله تعالى في الدنيا بقوله: «الرؤية وإن كانت ممكنة عقلًا وشرعًا عند أهل السُّنّة، لكنها لم تقع في هذه الدار لغير نبيِّنا ﷺ، وكذا (لم تقع) له على قولِ بعضِ الصحابة رحمة الله عليهم أجمعين، لكنَّ جمهورَ أهلِ السُّنّة على وقوعها له ﷺ ليلةَ المعراج بالعين». «الفتاوى الحديثية» الشيخ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت: ٩٧٤هـ)، الناشر: دار الفكر، دون تأريخ الطبع (١٠٨).

وقولُه: «بالعين» ردٌّ لمن يقول: إنّه ﷺ رآه بالبصيرة، أي: بعينِ القلب فقط، وليس المرادُ من العين أنه ﷺ رآه بالعين وحده؛ لأنّ هذا يلزم المقابلةَ والتجسيمَ المُحالَين، فإذن لم تقع إلا بجميع ذَرّات الوجود، ومنها العين، واللهُ أعلم.

٣ـ صرَّح المؤلِّفُ هنا بوقوعِ الرؤية أيضًا لسيِّدنا موسى عليه وعلى جميعِ الأنبياء الصلاةُ والسلامُ، وأيضًا في كتابه «الألطاف» نقَلَ الإجماعَ لعدمِ وقوعِ الرؤيةِ بعينِ البصر، وعدمِ وقوعِ سماعِ كلامِ اللفظيِّ منه تعالى لغيرهما. تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٥٥).

فسماعُ الكلام ثابتٌ لهما بلا خلافٍ، بل الخلافُ في طريقِ السماعِ، لا يسع المجالُ هنا لسرده. يُنظر: «حاشية المؤلف المخطوطة على تفسير البيضاويّ» (١: ١٦٨) و (٢: ٣٧٦).

أمّا وقوعُ الرؤيةِ له ﷺ ففيها الخلافُ؛ فمِن الأصحاب مَن أنكر وقوعَ الرؤيةِ له، ومنهم مَن أثبتها له ﷺ فقط، كما ذكره الشيخُ ابنُ حجرٍ ونقلناه قبل قليل، أمّا بالنسبة لسيِّدنا موسى فلم أجِد مِن العلماء مَن يُثبت الرؤيةَ له عليه السلام، لكنَّ المؤلِّفَ أثبَت له عليه السلام، كما مرَّ قبل قليل. تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٥٥).

وما قاله الشيخُ ابنُ حجر هو الراجح، واللهُ أعلمُ؛ لأنّ سيِّدَنا موسى عليه السلام طلَبَ الرؤيةَ غيرَ المعتادةِ، كما حكاه القرآنُ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، لكن لم تقع؛ لأنه لَمّا طلَب عليه السلام الرؤيةَ ليس المرادُ منها تقلُّبَ الحدَقةِ نحوَ المرئيِّ التماسًا لرؤيـتِهِ، وإلّا لَزِم أن يكونَ موسى عليه السلام أثبتَ الجهةَ للهِ تعالى، حاشاه! وإذا امتَنَع هذا المعنى تعيَّن أن تكونَ الرؤيةُ بطريقةٍ غيرِ معتادةٍ، أي: بذرّاتِ الوجودِ بسببِ النورِ الساري في البشر. =

لسيِّدنا محمدٍ وموسى صلَّى اللهُ عليهما وسلَّم، ويَثبُتانِ لكلِّ أحدٍ في الجنّة، كما مرّ.

وقد يُطلقُ الوحيُ على معنًى يَعمُّ غيرَ الأوّل والثاني والسادسِ(١) من العشرةِ الأخَر، وعليه قولُه تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤].

فعُلِم بذلك أنّ علْمَ الغيب بأحدِ طُرُقِ الخمسةِ الأوَلِ ممكنٌ، بل واقعٌ لكلِّ أحدٍ، وإنكارُهُ مكابرةٌ وعنادٌ، ومَن صدَّق بهذا جعلَه أنموذجًا لسائرِ المكاشفاتِ ويُذعن بها، ولا يَبقى له ترديدٌ فيها.

وأمّا رابعًا(٢): فقد جُرِّب أنّه أخبَر العُرَفاءُ عن موتِ الأشخاصِ كثيرًا، وعن أنّه سيُولَدُ للمرأةِ الولَدُ، وأنّ ما في بطنِها ذكَرٌ أو أنثى، إلى غير ذلك من المغيبات، وتحقَّق صِدْقُهُم في ذلك، إلّا أنّه شعورٌ وظنٌّ وتخمينٌ لا يقينٌ أو إدراكٌ للحقيقةِ، بل جُرِّب أنّ الأطبّاءَ المَهَرة من الكَفَرةِ يُخبِرون عن هذه المغيبات ويكونون صادقين، كما هو مجرَّبٌ أنّهم يقولون: إنّ المَريضَ الفلانيَّ يموتُ غدًا، أو إنّ ما في بطنِ هذه المرْأةِ ذَكَرٌ أو أنثى.

= ويؤيّد ما قاله الشيخ ابن حجر موافقةُ الإمامِ أبي بكرِ الباقلانيِّ رضي الله عنهما له من حصرِ الرؤيةِ له ﷺ فقط، فيقول الإمامُ الباقلانيُّ: «كلُّ الصحابةِ أجمعوا [ومَن بعدهم من أهلِ السُّنّةِ والجماعةِ] أنّ الله تعالى يُرَى في الجنّةِ، يراهُ المؤمنون بلا خلافٍ في ذلك. واختَلَف الصحابةُ في الرسولِ ﷺ هل رآه ليلةَ المعراج بالقلبِ أو بعينَي الرأسِ؟ على القولَين؛ فكانت الصِّديقةُ عائشةُ رضي الله عنها في جماعةٍ من الصحابةِ يقولون: رآه بقلبه دون عينَي رأسِه، وكان ابنُ عباسٍ في جماعةٍ من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين يقولون: إنّه ﷺ رآهُ ليلة المعراج بعينَي رأسِه، ونحن نقول بقولِ ابن عباس»، لكن رؤيةُ العينِ بالطريقةِ غيرِ المعتادة؛ حتّى لا يستلزمَ الجهةَ والمقابلةَ المؤدِّيتينِ إلى التجسيمِ. «الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به» الإمام الباقلانيُّ (٢١٥).

(١) أي: يعُمُّ الطرقَ المذكورةَ العشرةَ غيرَ الموتِ، والأمراضِ المعطِّلةِ، وإلقاءِ الشياطين.

(٢) أي: هذا توجيهٌ رابعٌ لمعنى آيةِ: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [النمل: ٦٥].

[العلوم الكونية تقرّب الغيبيات فهمًا]

وقد أقْدر اللهُ تعالى على إحداثِ صنائعَ ظاهرةٍ تدلُّ على صحّةِ ما يقولُه العرفاءُ ووقوعِه؛ ألا يُرَى أنّ محطّةَ البرق[١] في بلَدٍ كبيرٍ مع بُعْدِها عن البُيُوتِ تُنَوِّرُها؟ فمثالُ أصلِ المرشِد كمحطّةِ البرقِ، أعني مكينةَ كهرباء، ومثالُ المَلَكةِ اللازمةِ للمريدِ المسمّاةِ رابطةً كالزُّجاج المعَلَّقِ في البيُوت، ويُسمَّى «طلوب»، ومثالُ المُريد كالبُيُوتِ؛ فكَما أنّ مَحطّةَ البَرْقِ يُوجَد فيها النورُ من اللهِ، والزُّجاجَ منها[٢]، والبُيُوتَ[٣] من الزجاجِ، كذلك يَقتبس روحُ المرشِد النورَ من اللهِ، ويَقتبسُ الرابطة منه[٤]، والمريدُ من الرابطةِ، وقد فصَّلْناه ذلك في كتابٍ مستقِلٍّ فسَّرنا فيه قولَه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور: ٣٥]، إلى آخِرِ الآياتِ الثلاث[٥].

ومحطّةُ راديو في أمريكا تُرسِلُ الأصوات إلى أقطارِ العالَمِ مع غايةِ بُعْدِها عن أمريكا، فإذا فعَل اللهُ ذلك في الكَفَرةِ أعداءَ الدِّينِ، فيكف لا يقدِرُ على أن يخلُقَ أمثالَ ذلك ـ بل أعلى منها ـ في أوليائِه الذين قال فيهم: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]؟!

ومَن قال: إنّا لا نُنكِرُ هذه الأشياءَ من الكَفَرةِ لكونِها محسوسةً لنا، ونُنْكِرُ

---

(١) لفظٌ فارسيٌّ بمعنى الكهرباء.

(٢) أي: يُوجَد النورُ في الزجاجةِ من المحطّةِ.

(٣) عطفٌ على «محطة البَرق» أي: يُوجد النورُ في البُيُوتِ من الزجاج.

(٤) وهذا إشارةٌ إلى أنّ الرابطةَ ليست أصلَ روحِ المرشدِ، بل هي صورةٌ مثاليّةٌ لروح المرشِد يخلُقُها اللهُ مع المريدِ مصاحبًا له؛ لأخذِها الفيضَ من روحِ المرشدِ، ويقتبسُ المريدُ من تلك الرابطةِ المتمثلةِ في الصورة المثالية لروح المرشد.

(٥) تلك الرسالةُ سننشرها ـ إن شاء اللهُ ـ في ضمنِ هذه المجموعةِ.

ما للأولياءِ لكونِه معقولًا لا محسوسًا، ربّما يُسلّط اللهُ عليه الشياطينَ[١] ونفسَه الأمّارةَ بالسوءِ، فيقولون[٢]: إنّ اللهَ وصفاتِه وأحوالَ المَعاد غيرُ محسوسةٍ، فلا تعتمِدْ عليها، فإنْ أجابَ[٣] النفسَ والشياطينَ بأنّه يدُلُّ عليها الآياتُ والأحاديثُ وأخبارُ العرفاءِ [كما مرَّ] لا يقدِرُ النفسُ والشياطينُ أنْ يُضِلُّوهُ، وإلّا أضلّوهُم وصارُوا كالأنعامِ الحاصِرةِ علومُهُم في الإحساساتِ، بل هُم أضلُّ سبيلًا.

وفيما ذكرْنا كفايةٌ لكلِّ مُنْصِفٍ هداهُ اللهُ تعالى، ومَن يُضْلِلِ اللهُ فلا هاديَ له، وما علينا إلّا البلاغُ.

وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّدٍ، وآلِه وأصحابِه، وأمَّتِه وأحْبابِه، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين[٤].

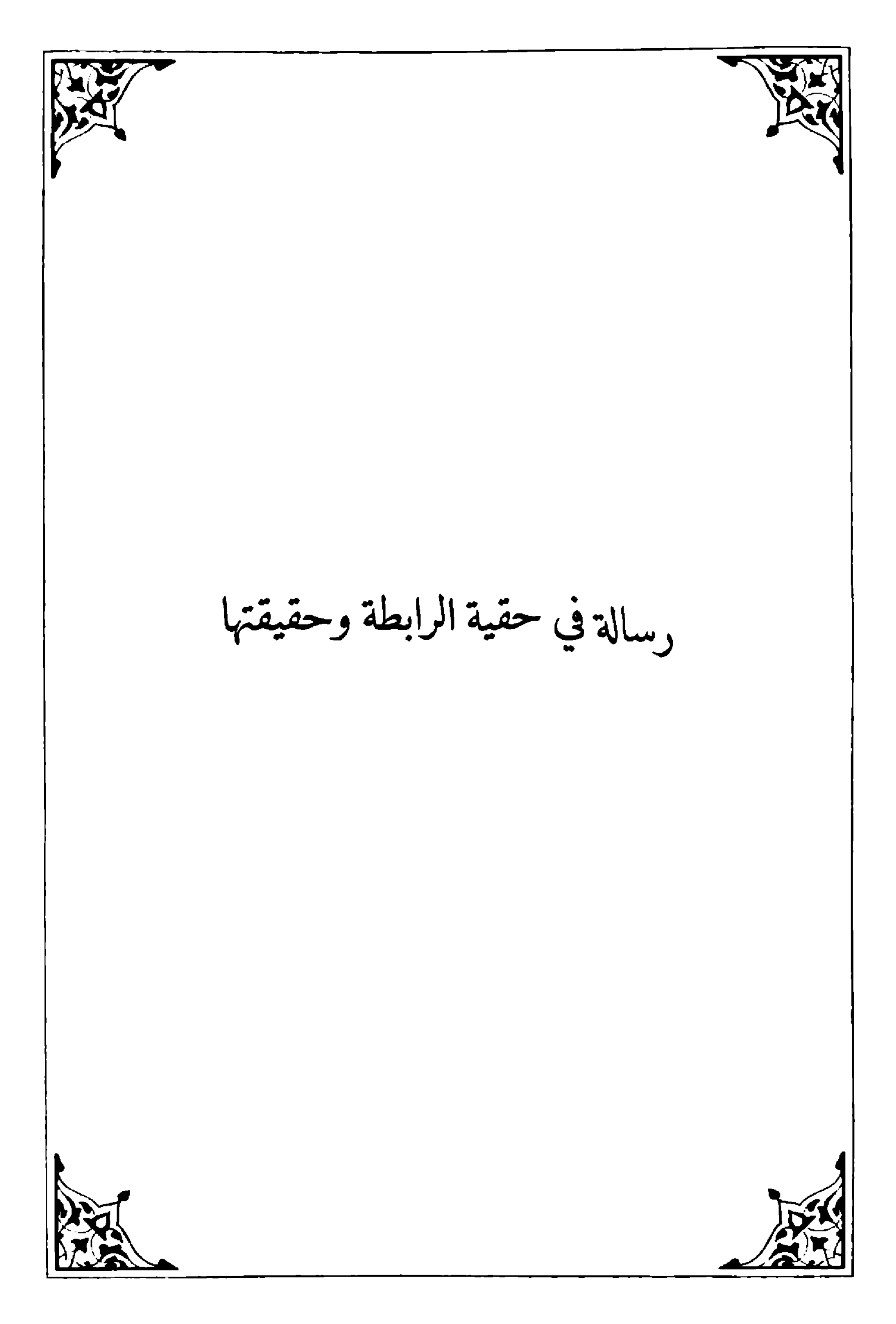


(١) أي: يُسلّط اللهُ عليه الشياطينَ ونفسَه الأمّارةَ بسبب هذا الظنِّ الفاسدِ تجاهَ الأولياء.

(٢) أي: يقول الشياطينُ والنفسُ الأمارة عن طريق الوسوسة والخطرات... إلخ.

(٣) أي: فإن أجاب الشخصُ وساوسَ الشيطانِ وخطراتِ النفسِ الأمارةِ، فيقول لها: إنّه يدلُّ عليها الآياتُ... إلخ.

(٤) قال كاتبُها: تمّتِ الرسالةُ المسمّاةُ بـ«هداية المضلّين» تأليفُ العالِم الفاضلِ الكامِلِ الجامعِ، لعِلمَي الظاهرِ والباطنِ، الأستاذِ الشهيرِ بـ«محمد باقر» المريوانيّ، أدام اللهُ ظلَّه علينا وعلى سائرِ المسلمين أجمعين، آمين. كاتبُها الفقيرُ عبدُ الرحمنِ بن آدينه محمد، من طلبةِ الحاجِّ يار محمد آخون.



رسالة في حقية الرابطة وحقيقتها

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]

الحمدُ للهِ، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّد، وعلى آلِهِ وأصحابِه وأمَّتِه.

أمّا بعدُ،

فقد رأينا رسالتَكمُ المرسولةَ إلـى سيِّدِنا ومرشدِنا القطبِ الغوثِ الشيخ محمَّد عثمـان سـراجِ الديـنِ العلائـيِّ[1] أدام الله أيّـام إرشـادِه: أجبْناكم لِلّه، وشَكرْنا اللهَ على أنْ وفَّقكم لسلوكِ الطريقةِ النَّقْشَبَنْديةِ العلائيّةِ، وعَلِمْنا أنّكم من أتباعِ حزبِ اللهِ الأعظمِ الدافِعين لتَدْسيساتِ حزبِ الشيطانِ الرجيمِ، ونوجِزُ لكم جوابًا في مسألةِ الرابطةِ الشريفةِ، ونقولُ:

[موقع الرابطة الروحية ودفع توهم حولها]

إنّ حقيقةَ الرابطةِ أنّ الشخصَ إذا خَطَر ببالِه وليٌّ كاملٌ مُجازٌ في الحقيقةِ للإرشاد، يُحضِرُ روحَهُ الشريفَ عنده [لا صورتَه الظاهريّة]، ويكونُ وسيلةً بينه وبين اللهِ، وقد أشار اللهُ تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ ﴾ [المائدة: ٣٥]، ومعلومٌ عند منْ ذاقَ حلاوةَ مسائلِ الفقهِ[2] أنّ المصدرَ المحلَّى بـاللام[3] للاستغراقِ، وادِّعاءُ تخصيصِ تلك الوسيلةِ المشارِ إليها في القرآنِ العظيم بغيرِ الرابطة وجعْلِها إشراكًا؛ إنّما يصدرُ

---

(١) سبَقَت ترجمتُه في «حياة المؤلِّفِ».

(٢) هكذا في الأصل، والظاهرُ «أصول الفقهِ»؛ لأنّ صيغَ العمومِ من مسائلِ أصولِ الفقهِ.

(٣) هنا لفظُ «الوسيلة» مصدرٌ محلًّى باللّام تُفيدُ العمومَ، أي: عمومَ الوسيلةِ.

ممَّن يَزعم أنّ مَنْ دخَلَ الطريقةَ العليّةَ يَظنُّ أنّ الرابطةَ مؤثّرةٌ أو وسيلةٌ إعداديّةٌ[(١)]، والله عليمٌ بأنّ أهلَ الطريقةِ إنما يُعلّمون الرابطةَ مثلَ الأستاذِ الظاهرِ؛ فإنْ كان تَعليمُ الأستاذِ الظاهرِ إشراكًا فلْيكنْ هذا إشراكًا، وإلّا فليس هذا إشراكًا.

وادِّعاءُ أنّ التدريسَ الظاهريَّ كان مرسومًا من زمنِ أهلِ السعادةِ إلى زمانِنا هذا دون التدريسِ المعنويِّ؛ تحكُّمٌ بحْتٌ[(٢)]؛ إذْ أشار القرآنُ العظيم بقولِه: ﴿ وَٱذْكُر[(٣)] رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً ﴾ [الأعراف: ٢٠٥] إلى أنّ الطريقةَ الإسلاميّةَ طريقانِ: ظاهرٌ وباطنٌ[(٤)].

---

(١) وهذا مذهبُ الفلاسفةِ ومَن نحا نحوَهم مِن أنّهم يزعمون كونَ الأسبابِ مطلقًا إعداديّةً، بمعنى لا يُمكِن أن يَخلقَ اللهُ شيئًا بدونِ الأسباب ولا أن لا يَخلُقَه مع وجودها. وهذا سوءُ ظنٍّ بالمؤمنين، وتهمةٌ شنيعةٌ.

(٢) التحكُّم، أي: دعوى بلا دليل.

(٣) قال المؤلّف في «حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي» (٢: ٤٠٢)، حول آيةِ: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]: «الظاهرُ أن يُرادَ بقوله: ﴿ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ غيرُ الصلاةِ، والمعنى: ولذكرُ اللهِ الخالصُ ـ وهو الذكرُ القلبيُّ والروحيُّ، وذكرُ سائرِ اللطائفِ ـ أكبرُ من الصلاةِ؛ للتوسُّل بالذِّكر إلى القُربِ منه تعالى.
فعلى ما ذَكرنا تدلُّ الآيةُ الشريفةُ على ما عليه العرفاءُ عليهم السلامُ، وفصَّلَه سيِّدُنا الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه في مكتوباتِه: مِن أنّ كلَّ ذِكرٍ مأثورٍ في مقاماتِ السلوك أفيدُ وأكبرُ وأشدُّ وساطةً في القربِ إليه تعالى من الصلاةِ وقراءةِ القُرآن؛ لأنّ اللهَ تعالى أناط عادةَ الارتفاعَ من كلِّ دائرةٍ بوِردٍ مخصوصٍ وذِكرٍ مأثورٍ، حسَبَ ما يُعلِّم المُرشِدُ الماهرُ السالكَ والسائرَ، بل الأفضلُ لهم أن لا يَفعلوا غيرَ المكتوباتِ والرواتبِ، ويصرِفوا جميعَ أوقاتِهم في ذِكرٍ أمِرُوا به، فهو أكبرُ.
ثمَّ استدرك المؤلِّفُ على هذا الحكم العامِّ بقوله: نعم لو أتمَّ الشخصُ مراتبَ السلوكِ، وكان بحيث لا يَشغَلُه حرَكاتُ الصلاةِ ورِعايةُ أفعالِها عن دوام العلمِ بالحضورِ؛ كان الصلاةُ له أفضلَ الأذكارِ، ومِن ثمّة كانتِ الصلاةُ خُلُقًا لرسولِ الله ﷺ».

(٤) أي: أشار قولُه: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً ﴾ إلى طريقِ الباطنِ، بل الآيةُ ظاهرةٌ فيه، كما فصَّله المؤلِّفُ في «حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي» (١: ١٧٧)، عند الحديث حول الآية المذكورة، فيقول: =

= هذا إشارةٌ إلى الذِّكرِ القلبيِّ، سواءٌ بإلقاءِ لفظِ «الله» بعد حبسِ النَّفَس على القلبِ، وذلك في ابتداءِ الأمرِ، أو مع لفظِ الظاهرِ، أي: اللهِ الظاهرِ، وذلك في الوسطِ، أو مع لفظِ الباطنِ، وذلك في الآخرِ، أو بإلقاءِ «لا إله إلا الله» على اللطائفِ من الروحِ إلى القلبِ، أو في جميع البدنِ، أو بلا لفظٍ بل بمراقبةٍ من المراقَبات. وكلٌّ مِن هذه يَحصلُ للشخصِ في أوَّلِ زمانِ السلوكِ بتكلُّفٍ وكمالِ سعيٍ، فأمرَهم الله أن يَتكلَّفوا لها بالغدوِّ والآصال، لكن بتعليمِ مرشدٍ باهرٍ ماهرٍ سالكٍ لمرتبةِ الكمالِ، وإلّا لَأضرَّ بالمُريد.

فإذا تمَّ واحدٌ منها [أي: من المراقبات المعيّة أو الأحديّةِ] يَحصل الحضورُ التامُّ والذكرُ الدائميُّ، بحيث لا يَغفُل الشخصُ طرفةَ عينٍ من مطالعةِ جمالِ صفاتِ اللهِ، كقُربه ومعيَّـتِه، وصمدانيَّـتِه، ووحدانيَّـتِه وأحديَّـتِه، وهذه في الولاية الصغرى، أو [لا يَغفَل من] مطالعةِ جمالِ تجليّاتِ الذات البحتِ، وهذا في الولايةِ الكبرى.

فهذه الآيةُ جامعةٌ لجميع طُرقِ السلوكِ والسيرِ على ما عليه السادةُ النَّقشَبنديّةُ عليهم السلامُ وحُشِرنا في زمرتهم [لكن تفصيلُ هذه الآيةِ يَحتاج إلى بسط كثير].

و[كتَب أيضًا] لا يَبعد أن يُرادَ بهذا الذكرِ [في قولِه: ﴿ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ ﴾] القلبيُّ بلا لفظٍ، بل بمطالعةِ واحدٍ من صفاتِ المذكورِ أو تجلياتِ ذاتِه الصِّرفِ.

وقولُه: ﴿ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ ﴾ إشارةٌ إلى الذِّكرِ القلبيِّ مع لفظٍ أو الذِّكرِ اللسانيِّ بلا رفع صوتٍ، وقولُه: ﴿ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ﴾ إشارةٌ إلى كمالِ الحضورِ بحيث يَستغرقُ في بحارِ الذكرِ، ولا يكونُ له غفلةٌ أصلًا.

فعلى هذا تدلُّ الآيةُ على أنّ الشخصَ ولو بلَغَ غايةَ مرتبةِ الحضورِ وحَضَر عنده حضرةُ المذكورِ جلَّ جلالُه دائمًا، لكن يَجب عليه الذكرُ مع اللفظِ بالقلب وباللسانِ؛ إذ الأوّلُ وإن كان مُغنيًا له عن الآخرِ لكن له تأثيرٌ آخر؛ ولذا [أي: للشؤوناتِ الخاصّةِ بكلِّ عالَـمٍ] حَصَر الصوفيّةُ العوالِمَ في عالَمِ الذاتِ، وعالَمِ الصفاتِ، وعالَمِ الأسماءِ، وعالَمِ الأرواحِ، وعالَمِ خلقِ الأجسامِ، مع أنّ كُلًّا من الأربعةِ الأخيرةِ تابعةٌ للأولى في آخرِ الأمرِ، واللهُ أعلَمُ.

[تحقيقٌ في معنى العالَـم]

حقَّق المؤلِّف تحقيقًا قيّمًا في «حاشيته المخطوطة على البيضاوي» في نسخة شيخ زاده (١ : ٧٨)، حول معنى العالَـم وبيان العوالم السابقة، فيقول:

«وتحقيقُ ذلك: أنّ العالَمَ في أصلِ اللغةِ اسمُ آلةٍ بمعنى ما يُعلَم به الشيءُ؛ بأن يكونَ دليلًا لميًّا أو إنيًّا عليه، قطعيًا أو ظنيًا [والدليلُ اللّميُّ: هو الاستدلالُ بالمؤثرِ الحقيقيِّ أو العاديِّ على =

= الأثر، والدليلُ الإِنِّيُّ بالعكس] وهو [أي: العالَـم] بهذا المعنى يُطلَق على اللهِ من إمكانِ ـ إطلاقِ ـ الأعمّ على بعضِ أفرادِه، لا على طريقِ التلقيبِ والتسميةِ حتّى يتَّجِهَ أنّ أسماءَ اللهِ توقيفيّةٌ ـ يحتاج إلى إذن الشارع، حتى يُقال: ولـم يَرِد هذا الأعمَّ [من الشارع]. وعليه يُحمَل قولُ العرفاء: عالَـمُ اللاهوت والتألّه، وهو ذاتُ اللهِ وصفاتُه، أي: استعمالُ لفظ العالَم بقيدِ اللاهوت [بأن يقال: عالَـمُ اللاهوت] على الله، كما لدى العرفاء من قَبيلِ إطلاقِ الأعمّ على بعضِ أفراده لا من قبيل التسميةِ، وعالَـمُ الناسوت، وهو ما سوى اللهِ.

وإنما كان اللهُ وصفاتُه عالَمًا بهذا المعنى؛ لأنّ الأنبياءَ كلَّهم والمقرَّبين من الأولياء ترَقَّوا من حضيضِ الدناسةِ إلى أوجِ القُدُس، فإذا أرادوا أن يعلَموا شيئًا من عالَم الناسوت نَظَروا في مِشكاةِ اللاهـوت المؤثّـر، فيستدلُّون به على عالَم الناسوت الأثرِ لأنفُسِهم، أو لصاحِبِهم البالغِ تلك المرتبةِ، كما إذا رأيتَ في الليل نارًا تَستدلُّ بها على وجودِ الدخان لنفسِك ولصاحِبِكَ العالِـم بأنّ كلَّ نارٍ لها دُخانٌ [والمرادُ بالنار هنا نارٌ موقَدةٌ بالحطبِ والحشيش، وإلّا هناك نارٌ لا دخانَ لها].

ويُسمَّى هذا [النوعُ من الاستدلال] في اصطلاحِ العرفاء بُرهانًا لِمِّيًا، وانتقالًا وهبوطًا من الحقّ إلى الخلقِ، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى حكايةً عن حبيبه ﷺ المخاطِبِ صِدِّيقَه عليه السلام: ﴿لَا تَحْـزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، [لـم يقل: إنّ معنا الله، فتقديمُ المؤثّر على الأثر إشارةٌ إلى الدليل اللِّمِيّ]، وقولِ سيِّدِنا عمر بن الفارض رضي الله عنه: «ما رأيتُ شيئًا إلّا وقد رأيتُ اللهَ قبله»، و [أشار إلى هذا] قولُ المولويّ قُدِّس سِرُّه في عقيدته الكرديّة «العقيدة الـمَرضيّة» (٢٦):

هه رخۆتيبۆخۆتبرهاند يتربه س   به شــيخۆيناويّتيّكه لّبكاكه س

وأمّا إذا خاطبوا [أي: خاطبَ العرفاءُ من الأنبياء والأولياء عليهم السلامُ] مَن ليس مِن أهلِ تلك الدرجةِ، فيرَونَ من مِشكاةِ عالَـمِ الناسوت الأثرِ عالَـمَ اللاهوت المؤثّرِ، ويُسمَّى هذا استدلالًا إنّيًا، وصعودًا من الخلقِ إلى الخالق. وهذا وظيفةُ علماءِ الظاهرِ، ومِن ثَمّةَ [أي: من أجلِ هذه الرعاية] خَصّ العرفُ [العالَـمَ] بما سِوى اللهِ، وإلى هذا أشارَ اللهُ بما حكاه عن كليمِه عليه السلام: ﴿كَلَّآ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]، وكان حقُّه أن يقولَ: إنّ ربِّيَ معي [لكن لـم يستدلَّ بالواجب على الممكن، أو من الحقّ إلى الخلق؛ مراعاةً لفَهم المخاطَبين، فهو عليه السلامُ من الواصلين] لكن لـم يَبلُغ رُفقاؤُه مرتبَةَ التقرُّبِ، فكلَّمَهم على قدرِ فهمِهم وعلى هذا يُحمَل ما في البيضاوي في تفسير الفاتحةِ من قولِه (١: ٣-٤): «ولذلك فُضِّل ما حَكَى عن حبيبِه حين قال: ﴿لَا تَحْـزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، على ما حكاه عن =

فكما أنّه ثَبَت تواتُرًا أو آحادًا عند علماءِ الظاهرِ طريقُ الظاهرِ، كذلك ثبت تواتُرًا أو آحادًا طريقُ الباطنِ عند أهلِ الباطنِ، وهم في كلِّ عصرٍ كانوا أكثرَ من آلافِ أُلوفٍ[1].

[سند الطريقة وموقف السلف منها]

لكنِ اقتَضتِ الحِكمةُ الإلهيّةُ أنْ لا يُكتَبَ الأحاديثُ التي تُفسّرُ آياتٍ دالةٍ على طريقِ الباطنِ، بل أمِرَ أهْلُ الباطنِ بتعلُّمِه إسنادًا متواصلًا مرفوعًا إلى سيِّدنا رسولِ اللهِ ﷺ.

وإليه[2] الإشارةُ بقولِ سيِّدَيْنا أبي هُريرةَ وعبدِ الله بن مسعود رضي الله عنهما: إنّ عندنا علْمًا لو أفشَيْناه لقَتَلَنا بعضُ الناسِ[3]، وقولِ[4] سيِّدِنا عليِّ بنِ أبي طالبٍ رضي اللهُ عنه [كما رواه عنه كثيرون]: إنّ للهِ تعالى أربعةَ علومٍ: علمٌ خاصٌّ به تعالى، وآخرُ خاصٌّ بالنبيِّ ﷺ، وآخرُ خاصٌّ بالخواصِّ، وآخرُ عامٌّ يجب أنْ يَعلَمَه العامّةُ[5].

= كَليمِه حين قال: ﴿كَلَّآ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهۡدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]، وكلٌّ من الرسولَين عليهما السلامُ راعَى «كلِّمِ الناسَ على قدرِ عقولِهم»، ولا فيه سوءُ أدبٍ لسيِّدِنا موسى عليه السلام».

(١) وكذا يقول السيد عبد الرحيم المولوي في «العقيدة المرضيّة» (٤٤٢-٤٤٣)، ما حاصلُه: إثباتُ القتل مع خطورةِ شأنِه ثابتٌ بشاهدَين، فمئاتُ العلماء الأعلامِ نَطقُوا بحقيّةِ الطريقةِ وآدابها، ألا تستوي هذه الشهودُ الجمّةُ بشاهِدَين؟!

(٢) أي: إلى علمِ الخواص.

(٣) إشارةٌ إلى حديثٍ أخرجه الإمامُ البخاريُّ في «صحيحه» بابُ حفظ العلم، برقم (١٢٠) (١: ٢١٥)، عن أبي هُريرة قال: حفِظتُ مِن رسولِ اللهِ ﷺ وِعاءينِ؛ فأمّا أحدُهما فبثثتُه، وأمّا الآخرُ فلو بثثتُه قُطِع هذا البُلعومُ.

(٤) عطفٌ على «بقوله» أي: وإليه الإشارةُ بقول سيدِنا عليٍّ... إلخ.

(٥) لم أجد هذا القول مع طول البحث.

وإليه الإشارةُ بقولِه ﷺ: «ما بلَغ أبو بكرٍ ما بلَغ إلا بسِرٍّ وقَر في صدره»[١]، وقولِه ﷺ: «ما صبَّ اللهُ شيئًا في صدري إلّا صَببْتُهُ في صدْرِ أبي بكرِ الصديقِ»[٢].

وإلى الخواصّ[٣] الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

وقد تواتَرَ توسُّلُ السَّلَفِ الصالحِ مِن زمانِ سيِّدِنا رسولِ اللهِ ﷺ إلى زمانِنا هذا بالرابطةِ[٤]، ووصولُ أشخاصٍ كثيرين بوسيلَتِها إلى الله تعالى مع اعتقادِهم

---

(١) «جامع العلوم والحكم» لابن رجب الحنبلي (٤: ٣١)، «فيضُ القدير» للمناوي، (٤: ٣٦١)، بلفظ: «ما سَبقكم أبو بكرٍ بكثرة صومٍ ولا صلاةٍ، ولكن بشيءٍ وقَرَ في صدره».

(٢) لم أجده في مظانِّ الكتُبِ الحديثيّة.

(٣) أي: وإلى علمِ الخواص الإشارةُ بقوله تعالى الآتي.

(٤) كما سيأتي في بيانِ آيةِ ﴿وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].

هنا سؤالٌ يدورُ في خَلَدِ كثيرٍ من الناس، حاصلُه ما قيل: إذا كان القرآنُ والحديثُ موجودَين عندنا، فلأيِّ شيءٍ نحتاجُ إلى الشيخ المرشِد؟! ألا يستطيعُ الإنسانُ أن يُصلِحَ نفسَه؟!

الجواب: كان الصحابةُ الكرامُ رضي الله عنهم أجمعين شاهَدوا نزولَ القرآنِ الكريمِ، وشاهَدوا صاحبَ القرآن ﷺ، وسَمِعوا كلامَه ﷺ، ولكن ما استَطاعُوا أن يُزكُّوا أنفسَهم، بل زكّاهُم النبيّ ﷺ، ويَظهَر هذا بوضوحٍ في قولِه تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٤] من أنّ الفاعلَ في التزكيةِ هو النبيُّ ﷺ، ويدلُّ صراحةً أيضًا على أنّه لا بدَّ من مُزَكٍّ.

هذا، وإن جاز هذا الاستغناءُ كان الصحابةُ رضي اللهُ عنهم أجمعين أولَى الناسِ به بعد وفاةِ النبيِّ ﷺ، لكن لم يقولوا: نحن شَهدنا نزولَ القرآن، وشهدنا صاحبَ القرآن ﷺ، وسَمِعنا كلامَه، ونحن على بصيرةٍ، ولم نحتج إلى مَن يؤُمُّنا في أمور دينِنا، بل بادروا في اختيار الخليفة وقدَّموه على واجبٍ آخرَ، هو تشييعُ جُثمانِه الشريف ﷺ، واختيارُ الخليفة ليس للأمور الدنيويّةِ فحسبُ، بل للأمور الروحيةِ والتزكيةِ وسائر الأمور المتعلِّقة بها، وسيِّدُنا أبو بكر لَـمّا اختِيرَ صار مرشِدًا للصحابةِ، وهو ظاهرًا باطنًا مُطاعٌ، على كلِّهم له اتِّباع.

ألا يكفي هذا دليلًا على ضرورةِ المرشِد؟! ألا نحتاج نحن اليومَ إليه أكثر مما مضى؟!

يُنظر: «العقيدة المرضيّة» (٥٥٩)، «التصوف والسلوك» الشيخ أحمد النقشبندي ذو الفقار (٢١٢-٢١٣).

أنّ الرابطـةَ مثْلُ المعلِّمِ الظاهـرِ، لكنْ بعضُ أهلِ العصـرِ الحاضِـرِ يريـدون أنْ يُخرِّبُوا الدِّينَ باسمِ الديانةِ.

[تحليل جميل للوسيلة]

ونحن مُذْعِنون بحقيقةِ الرابطةِ، ونتلذَّذُ بها، ونشاهدُ بعيونِ الحقيقةِ أنّ مَنْ توسَّلَ بالرابطةِ يتدرَّجُ في زوالِ الوسائطِ إلى أنْ يبلُغَ التوحيدَ الحقيقيَّ، بخلافِ مَنْ لا يَستعمِلُ الرابطةَ؛ فإنّه وإنْ لم يكنْ مُشرِكًا بحسبِ ظاهرِ الشريعة، لكنَّه مشرِكٌ في اصطلاحِ الصوفيّة[1] رضي الله عنهم؛ **فإنّ الوسائلَ أربعةُ أقسامٍ:**

وسائل معاشيّة اضطراريّة لا دخْلَ للعباد فيها، مثلُ جعْلِ السماء بناءً، والأرضِ فراشًا، والرياحِ والأمطارِ، والثلوجِ والأرضِ، وغيرِ ذلك.

ووسائلُ معاشيّةٌ اختياريّةٌ، كالزراعةِ والحياكةِ، والأكْلِ والشُّرْبِ، وغيرِ ذلك.

ووسائلُ معاديّةٌ اضطراريّةٌ، مثلُ إرسالِ الرُّسُلِ، وإنزالِ الكُتُبِ، ونصبِ اللهِ الدلائلَ.

ووسائلُ اختياريّةٌ معاديّةٌ، مثلُ العبادةِ الظاهرةِ.

فلا يخلو أحدٌ في آنٍ من آناتِ وجودهِ عن التوسُّل بتلك الوسائلِ، ويزعم أهلُ العصر [حتى مَن يُنكِر الرابطةَ] أنّه لولا توسُّلُهم بتلك الوسائِل لَهلَكوا، حتى إنّهم يزعمون أنّهم إذا مَرِضوا ولم يُراجِعوا الأطباءَ الكَفَرةَ ماتوا، ويزعمون أنّ هذا التوسُّلَ [حتى بالكَفَرةِ] ليس إشراكًا، لكنْ مَن يَستعملُ الرابطةَ يُعاينُ ويُشاهد [ولو علمًا] أنّ تلك الوسائل كلَّها بمنزلةِ العدم، وإنّما جرَى عادةُ الله باستعمالِها، فيَبلغون مرتبةَ التوحيدِ، وينسلِكون في مسلك

(١) ستأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ مراتبُ التوحيد في رسالة «الدوائر العشرون» للعلامة البالكيّ.

مَنْ تهليلِه وتوحيدِه مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

[إنكار الحقيقة ليس لنقص الدليل عليها]

وبالجملة حقيقةُ الرابطةِ الشريفةِ معلومةٌ عقلًا[١]، ونقلًا[٢]، ....

---

(١) كما قال السيد عبد الرحيم المولوي في «العقيدة المرضيّة» (٤٤٢-٤٤٣)، ما حاصلُه: إثباتُ القتل ثابتٌ بشاهدَين، فمِئاتُ العلماء الأعلام أشهَدوا على حقيّة الطريقةِ وآدابها، ألا يستوي هذا بذاك؟!
واستدلَّ أيضًا المؤلِّفُ استدلالًا عقليًا على صحّةِ مراسم الطريقة في رسالة «الجذبة»، فيقول: «نظيرُ ذلك: أنّ كُتُبَ جميعِ العلوم المدوَّنةِ مصنَّفةٌ باللغة العربيّة، ومَن عَلِمَ العربيّةَ يفهَم معناها حسَبَ قواعدِ اللغةِ العربيّةِ، فمِن هذه الحيثيّةِ لا يحتاج إلى معلِّمٍ يُعلِّمُه تلك الكُتُبَ، لكن لألفاظِ الكتُبِ حقائقُ ودقائقُ وقواعدُ مبيَّنةٌ في كتابٍ آخر أو في علمٍ آخرَ، ورموزٌ لا يطَّلِع عليها إلّا صدورُ العلماءِ الراسخين، فإن أحاط المُطالِعُ بجميعِ ذلك لم يحتج إلى معلِّمٍ أصلًا، وإن لم يُحِط بها احتاج إلى معلِّمٍ، وهكذا جميعُ مسالك الشرعِ الشريف مدوَّنةٌ، لكن لها حقائقُ ورموزٌ لا يعلمها إلّا الراسخون في العلم، كما هو معلومٌ من أحوالِ الناس؛ فإنّ آيةً واحدةً لها معانٍ ربما يطَّلِع بعضُ الناس على بعضٍ منها، وبعضٌ آخرُ على بعضٍ آخرَ منها، فيتلاحق أفكارُ الجميعِ، ثُمَّ يظهر حقيقةُ الآيةِ، ولا يقدر كلُّ أحدٍ على دفعِ تدسيساتِ النفسِ وتسويلاتِ الشياطين، فيحتاج الناقصُ إلى مرشِدٍ صفيٍّ زكيٍّ، عالِمٍ بالمسالك والمهالك ومشاربِ السالكين.
مثلًا: مشرَبُ بعضِ السالكين يناسبُ كثرةَ الصلاةِ، وبعضِهم كثرةَ الصوم، وبعضِهم كثرةَ التفكُّر، وكلٌّ من الثلاث ممدوحٌ في الشرع، ومبَيَّنٌ فيه، ومأمورٌ به، فلولا مرشِدٌ يَهديه إلى ما ينفعُه لَدسَّسَ عليه النفسُ وزيَّنَت له ما يضرُّه حتى يُدخِلَه في ورطةِ رياءٍ، أو عُجبٍ، أو كِبرٍ، أو غيرِها من الرذائل، كما أنّ ذلك مجرَّبٌ فيمَن لا مرشِدَ له ظاهرًا، فليس المرشِدُ شريكًا له تعالى، بل مَثَلُه مَثَلُ المدرِّسِ في الهدايةِ والإرشاد؛ فإن كان التوسُّلُ بالمدرِّسِ غيرَ شِركٍ فهو أيضًا غيرُ شِركٍ، وإن كان هذا شِركًا فليكن ذلك أيضًا شِركًا».
(٢) قال المؤلِّف سابقًا في رسالةِ «هداية المضلين» حول قولِه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ [التوبة: ١١٩]:
إنّ الأصلَ في المصاحبةِ هي الروحيّةُ، فإن سَنحَتِ الجسديّةُ معها فهي نورٌ على نورٍ، كما =

وكشفًا[1]، أذْعَن بها في كلِّ عصرٍ آلافٌ من عُلماء الظاهرِ والباطنِ.

لكنْ إنْ أردْنا أنْ نُلزِم مَن يُنكِر هذا فهذا بعيدٌ جدًّا؛ ألا يُرَى أنّ الدِّينَ الحنيفَ ظاهرٌ ظهورَ الشمسِ، وكان سيِّدُنا رسولُ اللهِ ﷺ أعلمَ الناسِ وأعقلَهم وأفصحَهم وأنصحَهم، وبذَل كمالَ وُسْعِه ﷺ مع تأييداتِه بالمعجزاتِ الباهرةِ وكمالِ توفيقاتِهِ ونصْرِه من اللهِ في إرشادِ الناسِ، مع أنّهم آذَوْه كمالَ الإيذاءِ، فألزَمه اللهُ أنْ يَعدِلَ عن المكالمةِ بالحروف إلى المقارعةِ بالسيوف، فهل كان ذلك نقصًا في الدِّينِ أم كان عنادًا من أهلِ الضلال؟![2]

= للأصحاب الكرامِ رضي الله عنهم أجمعين، وإلّا فالمصاحبة الظاهرية لا تُغني شيئًا، حيث قال: هذه الآيةُ أصرحُ دليلٍ على صحّةِ الرابطة؛ إذ ليس المرادُ لهذا الكونِ [كونوا] الكونَ الجسمانيَّ الماديَّ، بلِ المرادُ الكونُ الروحانيُّ التجرُّديُّ، سواء مع الكونِ الماديّ أو لا، ألا يُرَى أنّ الكفرةَ كانوا [جسمانيًّا] مع رئيسِ الصادقين سيِّدنا محمدٍ ﷺ ولم ينفعهُم، بل أضرَّهُم أشدَّ الإضرارِ، وسيِّدَنا أُويسًا القَرَنيَّ رئيسَ التابعين، كان في عهدِه ﷺ ولم يكن معه كونًا جسمانيًّا، بل كان معه تجرُّديًّا، فبلَغ ما بلَغ من مراتبِ العلمِ والعرفان.

فحضورُ المرشدِ مع المريد كحضورِ سيِّدنا محمدٍ ﷺ مع سيِّدِنا أُويسٍ القَرَنيّ، وروحِ سيِّدنا الفاروق مع سيِّدنا ساريةَ، وروحِ سيِّدِنا يعقوب مع سيِّدنا يوسفَ عليهم السلام، ومَن أنكر هذا مع ما ذَكرنا فهم داخلون في حقيقةِ ﴿صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، وكذا آيةُ ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥] دليلٌ ظاهرٌ على صحة الرابطةِ، كما مرَّت قبل قليل.

(١) كما قال المؤلِّف سابقًا: «فكما أنّه ثبَت تواتُرًا أو آحادًا عند علماءِ الظاهرِ طريقُ الظاهرِ، كذلك ثبَت تواتُرًا أو آحادًا طريقُ الباطنِ عند أهلِ الباطن، وهم في كلِّ عصرٍ كانوا أكثرَ من آلافِ أُلوفٍ».

(٢) فعلى ما مرَّ أنّ كلَّ مذنبٍ يَطلُبُ شيخًا كاملًا مُتَّبِعَ الشريعةِ والسنةِ، فهو عاملٌ على ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]؛ لأنّ لفظ «الوسيلة» مصدرٌ محلًّى بـ«أل» يفيد الاستغراقَ، فيندرج فيه الاقتداء بالأنبياء والأولياء والعلماء، وهذا ظاهرٌ؛ إذ لولاهم لم يَصل أحدٌ إلى أدنى مراتبِ التقوى فضلًا عن أعلاها. =

[وصية المؤلف حول الرابطة ورابطة الميت]

والحاصلُ: أنّ هذا الفقيرَ المحرِّرَ محمَّد باقر [بحمْدِ الله تعالى] نَشرْتُ الشريعةَ في صدورِ أُلُوفٍ من المسلِمين، وبَلَغ عددُ مَن أجزْتُه بتدريسِ جميعِ العلومِ العقليّة والنقليّة مئةٌ وثمانيةٌ وسبعين مُجازًا، ونتحدَّثُ بنعْمةِ الله أنّا نعلَمُ حقائقَ القرآنِ العظيم والسنةِ النبويّةِ وآثارَ السلفِ الصالحين رضوانُ الله عنهم أجمعين، ودقائقَها، وظواهرَها وبواطِنَها، ومع ذلك سلَّمْتُ نفسي لحقيقةِ الرابطةِ الشريفةِ، ونَشكر اللهَ على أنْ وصلَنا بواسطتِها إلى التوحيد الحقيقيّ، ونبلِّغ مَنْ رأى تحريرَنا هذا أنّا على قدَمِ صدْقٍ عند ربِّنا، فمَن قبِلَ وصايانا كنّا نحن وهم مأجورِين، ومَنْ لم يَقبلْها فنقولُ كما قال رسولُ الله ﷺ: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، ونحن نصيرُ مأجورين على ذلك، وهم يَستحْيَوْن من الله تعالى في القيامة؛ حيث لم يَقبَلوا هذه الموعظةَ الدينيّةَ منّا.

وكذلك عليكم أنْ تَستعمِلوا الرابطةَ، لكنْ يَجب عليكم أنْ تَستعملوا رابطةَ حضرةِ الغوثِ القطبِ الفردِ الجامعِ الشيخِ محمَّد عثمان سراجِ الدين أدام الله أيّامَ إرشاده[1]؛ **إذْ لا يجوز رابطةُ الميِّت.**

= وإن جلَس في صحبةِ شيخٍ كاملٍ ينالُ ثوابَ ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، وإنِ اتَّبَع نصائِحَه فهو من العاملين بقولِه: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]، فهذا الطريق يَصدُق عليه ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧]، الذي يدعو للاهتداء له كلُّ صغير وكبير.
يُنظر: «التصوف والسلوك» الشيخ أحمد ذو الفقار النقشبندي (٤٠)، «حاشيةُ المؤلِّف على تفسير البيضاوي» (١: ١١٤).

(١) لأنّ حضرةَ الشيخ محمد عثمان قُدِّس سِرُّه كان في حال حياتِه آنذاك، كما قال المؤلِّف: «أدام اللهُ أيّامَ إرشاده»، والمؤلِّف كَتَب هذه الرسالة أكثر من خمسين سنةً؛ لأنّه تُوفِّيَ سنة (١٩٧١م).

[كيفية الرابطة، ومن جازت رابطته]

وأمّا قولُكم: إنّ مَن يتمسَّك بالطريقة لم يرَ ذاتَ حضرةِ الشيخِ عثمانَ، فلا بأسَ في ذلك، بل مَنْ رأى مرشِدَه لا يجوز أنْ يَتصوَّرَ حين الرابطةِ صورةَ شخصِه، بل تَصوُّرُ صورتِه مُضرٌّ؛ **لأنّ حقيقةَ الرابطةِ [كما مرَّتْ] روحٌ مجرَّدٌ، والمجرَّدُ لا صورةَ له**، فمَن تُلقِّنُه يجب عليك أنْ تأمرَه بأنْ يَعلمَ أنّ روحانيّةَ الرابطةِ [وإنْ لم يَرَها] حاضرةٌ عنده، وتُمِدُّه حقَّ الإمدادِ، وتُعِينُه حقَّ الإعانةِ.

وأذكرُ لك علامةً في جوازِ رابطةِ الشخصِ؛ مثلًا: أنت إذا رأيتَ شخصًا، فكلَّما تخيَّلْتَه يحضرُ صورتُه عندك، وأما المرشدُ الحقيقيُّ فهو مالِكٌ لصورتِه؛ إذا شاء أراها مَن يُـخيِّلُه، وإذا شاء لا يُرِيها بعَينِ الخيال ولو تفكَّرَ فيه مدّةً.

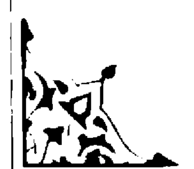
وأمـا قولُكم: إنّك تَستعمِـل رابطـةَ حضـرةِ الشيـخ، ومَـنْ تُلقِّنُه يَستعمل رابطتَك، فهذا مُضرٌّ جدًّا؛ إذْ لا يجوز رابطةُ الشخصِ إلّا مَن بلَغ مرتبةَ الولايةِ العُليا وأُجِيزَ للإرشاد المطلقِ بشـروطٍ مفصَّلةٍ عند أهلِه، وأظنُّ أنّ حضرتَـكم لم يبلُغ هذه المرتبةَ.

وصلَّى الله على سيِّدِنا محمَّدٍ، وعلى آلِه وصحبه وسلَّمَ أجمعين، الفقيرُ إلى الله القديرِ محمَّد باقر الكرديُّ البالكيُّ المريوانيُّ، مُدَّ ظلُّه، آمين.






رسالة حول المجذوب الحقيقيّ




بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[الباعث في تأليف الرسالة]

مسألةٌ: هل يبطل صلاةُ الصوفيّةِ المجذوبين بالحركات والأصوات؟ وهل يجوز لِمَن تمسَّك بشيخٍ أنْ ينتقلَ إلى مرشدٍ في حياةِ مرشدِه الأوَّل أو بعد مماته أم لا يجوز؟

الجواب ـ وبالله الصواب ـ : الحمدُ لله وسلامٌ على عبادهِ الذين اصطَفَى، ﴿ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي * وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي * وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي * يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ﴾ [طه: ٢٥-٢٨].

ولِتوقُّفِ الجوابِ على بيانِ حقيقةِ البشرِ، وحقيقةِ الطريقةِ، وحقيقةِ السلوكِ والسيرِ، والتزكيةِ والجذبةِ، والتصفيةِ؛ نشير أوَّلًا إلى إجمالِ هذه الحقائقِ، فنقول:

[أسماء عالم المادة وخصائصها]

يُسمَّى ما في سُفْلِ هذا العالَمِ ـ أعني مِن مركزِه ـ إلى محدَّبِ العرش بما فيه عالَـمَ الخلْقِ؛ لأنّه قابلٌ للخلْق بمعنى التصويرِ والتقديرِ، وعالَـمَ المشاهدة؛ لقبولِه الإحساسَ به، والعالَـمَ السفليَّ والظلمانيَّ؛ لأنّه أسفلُ العالَـم[1] وبعيدٌ في ذاته عن النوريّةِ، وعالَـمَ الماديّاتِ وعالَـمَ الإمكانِ[2]؛ لسرعةِ تبادُلِ أوصافِهِ

(١) أسفل العالَـم بالنسبة إلى العوالِـم الأمريةِ المعنوية، حتى العرشِ بالنسبة لعالَـم الأمر أسفلُ.

(٢) أي: ويُسمَّى عالَـمَ الخلقِ، وعالَـمَ المشاهدة، والعالَـمَ السفليَّ الظُّلمانيَّ، وعالَـمَ الماديات وعالَـمَ الإمكانِ؛ للأوصافِ المذكورة.

وانتقالِهِ كثيرًا من العَدمِ إلى الوجودِ، والوجودِ إلى العدم، وكلُّ ما في هذا العالَم مكانيٌّ يَحتاج إلى مكانٍ.

[أسماء عالم الأمر المجرد عن المادة وخصائصها](١)

ويُسمَّى ما فوقَ العرشِ إلى ما لا يَعلَم نهايتَه إلّا اللهُ عالَـمَ الأمرِ؛ لعدمِ قبولِه التصويرَ [والتقديرَ]، وعالَـمَ الغيبِ؛ لعدمِ مشاهدتِهِ عادةً بالحواس الظاهرة، والعالَـمَ العلويَّ النورانيَّ، وعالَـمَ الوجوب(٢)؛ لأنه وإنْ كان في ذاته مخلوقًا حادثًا ممكنًا، لكنْ لكونه فانيًا في الله باقيًا بالله يَعرِضُ له وجوبٌ بالغير بحيث لا يَفنى ما فيه؛ إمّا مطلقًا، كما هو عند مَن يقول: إنّ الحشرَ بالجمع بعد التفرُّق، أوْ [لا يَفنَى] إلّا في مثْلِ لحظةٍ عند النفخةِ الأولى، عند مَن يقولُ: إنّ الحشْرَ بإعادةِ المعدوم.

ومِن ثَمَّ(٣) أجمع الحكماءُ والصوفيّةُ والملِّيُّونَ والمسلِمون على بقاءِ النفسِ

---

(١) هذا الموضوع مع ما بعده من أنواع التعلُّقِ مقدِّمةٌ لبيانِ ماهيةِ الإنسانِ المكوَّن من المادةِ والمجرَّدِ عنها؛ ليُبيِّنَ كيفيّةَ الربط بين المتبايِنَين.

(٢) ويُسمَّى عالَـمَ الأمرِ مقابلَ الخلقِ بمعنى التصوير، وعالَـمَ الغيب مقابلَ الشهادةِ، والعالَـمَ العلويَّ النورانيَّ مقابلَ السفليِّ الظُّلمانيِّ، وعالَـمَ الوجوب بالغيرِ مقابلَ عالَـمَ الإمكانِ؛ إنّما سُمّي بهذه الأسماء للأوصافِ المذكورة.

(٣) أي: لكونه فانيًا في اللهِ، باقيًا باللهِ، يَعرِضُ له وجوبٌ بالغير بحيث لا يَفنَى، أي: يبقَى بإبقاء الله له، «فمَن توهَّم مِن تسميةِ هذا العالَـمِ عالَـمَ الوجوبِ أنّ للبشرِ حظًّا من حقيقةِ الوجوبِ فهو ضلالٌ وزندقةٌ» كما سيأتي، وخُصَّ عالَـم الغيب بالوجوب بالغير مع أنّ عالَـمَ المادّة في القيامة يَبقَى بإبقاء اللهِ، إنّما خُصَّ لكونه نورانيًا في ذاتِه، وليس له أجزاء ولا تركيب حتّى يتحلَّل، بل يبقَى كما خُلِق أوّلًا «بحيث لا يَفنى ما فيه؛ إمّا مطلقًا كما هو عند مَن يقول: إنّ الحشرَ بالجمع بعد التفرُّق [والمجرَّدُ عن المادّة ليس له أجزاء حتّى يُجمَع بعد التفرُّقِ، بل يبقَى كما خُلِق]، أو [لا يفنى] إلّا في مثلِ لحظةٍ عند النفخةِ الأولى عند مَن يقولُ: إنّ الحشرَ بإعادةِ المعدوم»، فعلى الأخير يُعدَمُ عالَمُ المجرَّدات لحظةً أو مدّةً، لكن هذا الفناء بالنسبةِ لبقائِه كالعدم.

الإنسانيّةِ[١] وعدمِ فواتِها بعد الموتِ وخرابِ البدنِ، ولأنّه[٢] قريبٌ من الله في ذاتِه[٣] إلّا إذا صار في حُكْمِ الماديّاتِ، كما في حالِ الكَفَرةِ، والعياذُ بالله، ولأنه[٤] يَـحضرُ عنده صُوَرٌ[٥] من إظلالِ صفاتِ الله وذاتِه، بحيث يكونُ في كلِّ آنٍ من آناتِ وجودِه مع اللهِ قريبًا منه حاضرًا عنده إلّا إذا تنازل بالكفرِ.

[دفع توهم في تسمية عالم الأمر بالوجوب]

فمَن توهَّم مِن تسميةِ هذا العالَمِ عالَـمَ الوجوبِ أنّ للبشرِ حظًّا من حقيقةِ الوجوبِ، فهو ضلالٌ وزندقةٌ من صوفيةِ الأعاجم[٦]، أو سُكْرُ وقتٍ وغلبةُ حالٍ من محقِّقي الصوفيّةِ الوجوديةِ قدّس اللهُ أسرارَهم، كما حقَّق ذلك سيِّدُنا الإمامُ الربانيُّ قدَّس اللهُ سِرَّه في «مكتوباتِه»[٧].

---

(١) أي: على بقاءِ الروحِ المجرَّدِ عن المادّة التي هي مِن عالَم الأمرِ الغيبيّ.

(٢) علةٌ ثانيةٌ في تسميته بعالَـمِ الوجوب.

(٣) أي: شأنُه وخاصيَّتُه التقرُّبُ من اللهِ والعبوديةُ له تعالى، إلّا إذا تعلَّق بالبدن وصار أسيرًا للنفسِ الأمّارة.

(٤) علةٌ ثالثةٌ في تسميـتِه بعالَـمِ الوجوب.

(٥) ليس المراد بالصورِ الصوَرَ الماديّةَ؛ لأنّه تعالى ليس كمثله شيءٌ، بل بمعنى يَـحضرُ عنده عظمةُ صفاتِ الله وذاتِه أكثر مما سبَق، بحيث يقرُب منه تعالى آنًا فآنًا أكثرَ مما سبَق.

(٦) وهم جماعةٌ في الهند يقولون بأزليّةِ الحقيقة المحمديّة، فهو كفرٌ صريحٌ؛ إذ لا أزليَّ سوى الله تعالى وصفاتِه.

(٧) يقولُ الشيخُ أحمدُ الفاروقيُّ المشهورُ بالإمام الربّانيّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباتِه» (١ : ٨٨): «وليس فائدةُ العشقِ سوى أن يكونَ وسيلةَ الانقطاعِ عن غيرِهِ سبحانه؛ ولهذا كانت نهايةُ مراتبِ الولايةِ مقامَ العبديّة، وليس في درجاتِ الولايةِ مقامٌ فوقَ مقام العبديّةِ، ولا يَجد السالكُ في هذا المقام مناسبةً بينه وبين مولاه تعالى إلّا الاحتياجَ من جانبِه، والاستغناءَ الأتمَّ ذاتًا وصفةً من جانب المولَى تعالى وتقدَّس، لا أنّه يَـجد ذاتَه مناسبًا لذاتِه، وصفاتِه لصفاتِهِ، وأفعالَه لأفعالِه عزَّ سلطانُه ولو بوجهٍ من الوجوهِ، حتّى إنّه ـ أي: صاحبُ الولايةِ ـ يَتنزَّهَ ويتبرَّأ =

وكلُّ ما في عالَم الأمر مجرَّدٌ لا حَظَّ له من البُعْد[1] والمقدارِ والجهةِ والمكانِ، فجميعُ ما فيه وإنْ تعلَّق بالمكانِ فهو غيرُ مكانيٍّ[2].

[تحقيق نادر في أسماء التعلق وأنواعه]

وتحقيقُ ذلك: أنّ التعلُّقَ [ويُسمَّى حلولًا وظرفيةً، ومعيّةً، وقربًا وإحاطةً] إمّا تعلُّقُ جسمٍ بجسمٍ أو عرَضٍ، أو تعلُّقُ عرَضٍ بعرَضٍ أو جسمٍ، وهذه الأربعةُ محسوسةٌ لكلِّ أحدٍ.

وإمّا تعلُّقٌ تجرُّديٌّ هو تعلُّقُ المجرَّد بالماديّ، أو تعلُّقُ المجرَّدِ بالمجرَّدِ، أو تعلُّقُ اللهِ بجميع الماديات والمجرَّدات بحيث لا يَعزُب شيءٌ منها عنه تعالى، فكما أنّه لا يُشابِهُ ولا يماثِلُ ذاتَه تعالى شيءٌ من الأشياء، ولا يَعلَم أحدٌ غيرُ الله ذاتَه وصفاتَه، بل لا يمكن الاطِّلاعُ على كُنْهِه تعالى لغيره ولو في الآخرة؛ كذلك لا يُشابِهُ ولا يماثلُ تعلُّقَهُ بالأشياء شيءٌ من التعلُّقاتِ، ولا يَعلمُه أحدٌ ولو في الآخرةِ.

وأما تعلُّقُ المجرَّدِ بالماديِّ أو المجرَّدِ بالمجرَّدِ فيعلمُه العرفاءُ أهلُ البصائرِ المنْفتِح عيونُ قلوبِهم، ولا يُمكن أنْ يتعلَّمه غيرُهم إلّا إجمالًا.

= عن إطلاقِ الظليّةِ؛ لكونها من جملةِ المناسباتِ، بل يَعتقد أنّه سبحانَه خالقُهُ، وهو مخلوقٌ له تعالى، ولا يَجترئُ بغيرِ ذلك بشيءٍ».

إلى أن قال: «وعلامةُ صحّةِ العلوم اللَّدنيّةِ مطابقتُها لصريحِ العلوم الشرعيّةِ، فإن جاوزَها مقدارَ شَعرةٍ وخالفها في مثقالِ ذرّةٍ فهو من السُّكرِ. والحقُّ ما حقَّقه العلماءُ من أهلِ السنّةِ والجماعةِ، وما سوى ذلك [يعني ممّا يُخالفها] إمّا زندقةٌ وإلحادٌ، أو سُكرُ وقتٍ وغلبةُ حالٍ». وتُنظَر أيضًا: «المكتوبات الربانيّة» (١: ٣٠٧).

(١) البُعد جمعُه أبعاد، أي: الحجمُ، وهو الأبعاد الثلاثة من الطُّولِ والعَرض والعُمقِ.

(٢) أي: يتعلَّق ما في عالَمِ الأمر بالماديّات تعلُّقًا تجرديًا غيرَ ماديٍّ، بحيث لا يَحتاج إلى المكانِ في حالِ التعلُّق، كما مرَّ مفصَّلًا في رسالة «هداية المضلّين».

ولْنذكُرْ لذلك مثالًا: لا شكَّ أنّك إذا قابلْتَ المِرْآةَ حَصَل صورتُك فيها، مع الجزمِ بأنّ حصولَها ليس في سطْحِ المِرْآةِ ولا في ثِخنِها، ولا نظيرَ صورتِك في بدنِك أو منقوشةٍ[١] على الكاغذ، فهي كائنةٌ فيها لا كائنةٌ فيها؛ لأنها محسوسةٌ وحاصلةٌ فيها بحسبِ نفسِ الأمر لا في الخارج[٢]، ولا كالتَّعلُّقات الأربعةِ المارّةِ.

ولا شكَّ أيضًا أنّه إذا قابلْتَ صورتَك في المِرْآةِ مِرْآةً أخرى يحصُلُ صورتُك في المِرْآةِ الأخرَى، فحصولُ صورتِك في المِرْآةِ نظيرُ علاقةِ المجرَّدِ بالماديّ، وحصولُ صورتِك في المِرْآة في مِرْآةٍ أخرى نظيرُ علاقةِ المجرَّدِ بالمجرَّدِ؛ فكما أنّ هذه الصورةَ حالةٌ في المِرْآةِ مع عدمِ كونِ الماديِّ مَحلًّا ومكانًا لها، كذلك المجرَّدُ متعلِّقٌ بالماديِّ مع عدمِ كونِ الماديِّ مكانًا له.

[إشارة إلى ما يتكون منه الإنسان]

ولَمّا أراد اللهُ أنْ يَجعلَ البشرَ خليفةً في الأرضِ لِيترقَّى إلى أبَدِ الآبادِ، جعَل له حظًّا من عالَمِ الخلْق وحظًّا من عالَمِ الأمْر؛ فما له من عالَمِ الخلْق منحصرةٌ في لطيفتَين:

الأولى: اللطيفةُ القالبيةُ[٣]، وهي مشتملةٌ على العناصر الأربعة[٤]، والنفسِ النباتيّةِ التي هي مبدأٌ للتغذيةِ والنماء، والنفسِ الحيوانيّةِ التي هي مبدأٌ للحسِّ

---

(١) عطف على «صورتك»، أي: والصورة في المِرآة لا نظيرَ صورتِك المنقوشةِ على الورق؛ لأنّ حصولَ الصورةِ على الورق حصولٌ ماديٌّ على طريقِ الصفةِ والموصوفِ.

(٢) أي: نفسُ الأمر هنا عامٌّ لِما في الخارج؛ إذِ الأوّل يشمل الموجودَ الذهنيَّ والخارجيَّ، وجودًا ماديًّا أو غير ماديٍّ، بخلافِ ما في الخارج يُطلَق هنا على الوجود الماديّ.

(٣) أي: الجسمُ وما يَحتويه؛ من الروحِ النباتيّ والروحِ الحيوانيّ وقواهما.

(٤) وهي: الهواءُ، والماءُ، والنارُ، والترابُ الخالصات.

والحركةِ الإراديّةِ وما لها من القُوَى اللوازمِ المُبَيَّنةِ في الحكمة والكلامِ والتصوُّفِ والطِّبّ.

الثانية: النفسُ الإنسانيّةُ الظاهرةُ التي بها امتيازُ ظاهرِ الإنسان عن جميعِ الأنواع، وهي قابلةٌ لجميعِ العلوم الكليّةِ والجزئيّةِ والصنائعِ، وأمّارةٌ أوّلًا[1]، ثُمَّ تصيرُ لوّامةً[2]، ثُمَّ مطمئنّةً، ثمَّ راضيةً مرضيّةً[3].

وما له من عالَم الأمر خمسٌ: القلبُ، والروحُ، والسِّرُّ، والخفيُّ، والأخفى، ومرتبةُ القلب في عالم الأمرِ تحت الروح، وهو تحت السِّرّ، وهو تحت الخفيّ، وهو تحت الأخفى.

[تأثر المادي والمجرد كلّ منهما بالآخر]

وإذا تعلَّقتِ المجرَّداتُ بالماديّات تنسَّتْ ما كانتْ عليه من القُرب إلى الله والأُنسِ به، وتصيرُ في حُكْمِ الماديّات، فيتوجَّهُ البشرُ بجميع ماديّاتِه ومجرَّداتِه إلى الزخارف الدنيويّةِ والشهواتِ النفسانيّة واللذائِذِ الجسمانيّةِ، حتى لو لم يحصلِ الجهادُ الأكبرُ وغلبةُ الروحِ على النفسِ لبلَغ كلُّ أحدٍ إلى الكفر الحقيقي وحبِّ الترفُّع، بحيث يدَّعي الألوهيّةَ ويتعالى عن أنْ يكون له شريكٌ في التألُّهِ والمالكيّة والمِلْكيّةِ، كما قال فرعون: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾ [القصص: ٣٨]، ومِن ثمّة ترى الصبيَّ أوّلًا يَصُول على الأكلِ والشُّرْبِ، وإذا تميَّز يصول على الترفُّعِ والغلبةِ، ولا يتصوَّرُ جانبَ الله أصلًا إلّا إذا علَّمه أبواهُ أو غيرُهما

(١) إشارةٌ إلى قولِه تعالى حكايةً عن سيِّدِنا يوسفَ عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣].

(٢) إشارةٌ إلى قولِهِ تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢].

(٣) إشارةٌ إلى قولِهِ تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۞ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرۡضِيَّةً﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨].

معالِمَ الدِّين، فأرسل اللهُ الرُّسُلَ عليهم السلام وأنـزَل الكُتُبَ؛ فبهدايتِـهِم الناسَ كانوا أحِقّاءَ بأن يتذكَّرَ مجرَّداتُهُم ما كانتْ عليه من القُرْبِ من الله تعالى والأنْسِ به.

فإنِ امتَثَلَ الشخصُ أوامرَ اللهِ وانتَهَى عن مناهِيهِ يكونُ من جملةِ الشاكرين، ويَتصفَّى مجرَّداتُه عن كُدُوراتٍ عَرضَتْ لها بالمزْجِ مع الماديّات، بل تزدادُ صفاءً بعدَ صفاءٍ إلى أبد الآبادِ، ويتزكَّى ماديّاتُهُ تزكيًا بعد آخرَ إلى أبَد الآبادِ عن النَّكارةِ والبُعْدِ والرَّذائل.

وإنْ كَفَـر[1] ـ والعياذ بالله ـ يـزدادُ كلٌّ مـن ماديّـاتِه ومجرَّداتِه نَـكارةً بعد نَـكارةٍ، وبُعْدًا بَعْد بُعْدٍ، وخُبثًا بَعْد خُبْثٍ، فيخْرُج عن ساحةِ القُـدْس بالكليّةِ، وإلى هذا الإشارةُ بمِثْلِ قولِـه تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢-٣][2].

[ارتباط المادي والمجرد بالعالم العلوي]

وجعَل اللهُ لكلٍّ من ماديّاتِه أصلًا في العالَم الأكبر؛ فأصْلُ[3] ما له من العناصرِ العناصرُ الأربعةُ، وأصْلُ نفسِه الإنسانيّةِ الظاهرةِ[4] الأفلاكُ السبعةُ والكرسيُّ والعرشُ، وجَعَل أصلَ مجرَّداتِه تسعةَ عشر دائرةً، فتصيرُ مع دائرةِ الإمكان عشرين دائرةً، نسبةُ كلِّ دائرةٍ سافلةٍ منها إلى ما عليها كنِسْبةِ ذرّةٍ إلى عالَـمِ الإمكان.

---

(١) الفاعلُ ضميرٌ مستترٌ راجعٌ إلى «الشخص»، أي: فإن كفَر الشخصُ... إلخ.

(٢) يُنظَر للصراع بين النفسِ الأمّارة والروحِ وتأثُّرِ بعضِهما ببعض «تفسيرُ سورةِ التين» الذي مرَّ.

(٣) قال المؤلِّف على هذا اللفظ (أصلُ): «المراد بالأصل هنا الكلُّ، و [المرادُ] بالأصل في قوله: وأصلُ النفس الظاهرة... إلخ، المتعلَّقُ [أي: الأفلاكُ المتعلَّقةُ]؛ فإنّ عناصِرَ كلِّ أحدٍ جزءٌ من العناصرِ الأربعةِ، ونفسُ كلٍّ لا تكمُلُ إلّا بالتعلُّق بالسموات والكرسيّ والعرشِ» (منه).

(٤) النفسُ إذا وُصِفت وقُيِّدت بـ«الظاهرة» تكون بمعنى النفس الماديّة الأمّارة بالسوء، وإذا وُصِفَت بـ«الباطنة» تكون بمعنى الروح المجرَّد.

ولا يكمُلُ البشَرُ إلّا بأنْ يطَّلِع حقائقَ هذه الدوائرِ العشرين وملكوتِها ودقائقِها حسب الطاقةِ البشريّةِ، ولهذا الاطِّلاعِ درجاتٌ متفاوتةٌ ومراتبُ مختلِفةٌ؛ فاطّلاعُ الوليِّ دون اطِّلاعِ النبيِّ، واطِّلاعُ النبيِّ دون اطِّلاعِ الرسولِ، بل بين اطِّلاعاتِ الأولياء تفاوُتٌ كثيرٌ، وهكذا اطِّلاعاتُ الأنبياءِ متفاوتةٌ، وإلى هذا الاطِّلاعِ أشار بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ[1] إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٧٥].

[العوالم الغيبية ومجال الولاية الصغرى]

والأولَى من دوائرِ عالَمِ الأمرِ تُسمَّى دائرةَ القلْب، ودائرةَ الولايةِ الصغرَى، ودائرةَ ظِلالِ الأسماءِ والصفاتِ؛ إذْ يتعلَّقُ الشخصُ بإظلالِ أسماءِ اللهِ وصفاتِهِ، وشُغْلُ الوليِّ في هذه الدائرةِ مراقَبتان:

الأولَى: بوسيلةِ الرابطة، أي: التفكُّرِ في اللهِ والاستمدادِ من ذاتِه تعالى، لكن بعد إحضارِ الرابطةِ في أوَّلِ الوهْلةِ، وتُسمَّى مراقبةَ أحديّةِ الأفعالِ؛ إذْ يُوقِن الوليُّ فيها إيقانًا بلا شائبةِ هواجسِ تردُّدٍ أو رَيبٍ بأنّ جميعَ الأفعال صادرةٌ منه تعالى لا دخلَ فيها للعبدِ إلّا بالمحليّةِ[2]، وبأنّ اللهَ هو الخالقُ وحده، والأسبابُ

(١) ولم يقل: رأى [أو يَرَى] إبراهيمُ ملكوتَ السمواتِ والأرضِ، بل قال: ﴿نُرِىٓ﴾، أي: أريناه ملكوتَ السموات والأرض، أمّا نحن لا بدَّ أن ننظرَ فيها، هناك فرقٌ بين رؤيةِ الغيبِ وبين النظرِ والتفكُّرِ فيه، والأولى أقوَى من الثانية. يُنظر: كتاب «سراج القلوب» للشيخِ محمَّد عثمان سراجِ الدين قُدِّس سِرُّهُ (٢٤٥).

(٢) والمراد بالمحليّة، أي: نفيِ الخالقيّةِ والتأثيرِ لغيرِ اللهِ لا نفيِ الكاسبيّةِ، كما يقولُ الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباتِه» (١: ٨٨): «والتوحيدُ الفعليُّ الذي يَظهر لجمعٍ في أثناءِ الطريقِ بأن لا يَجدوا فاعلًا غيرَ الحقِّ سبحانه [لا بدَّ من تصحيحِ هذه العبارة كما]، يقولُ هؤلاءِ الأكابرُ: إنّ خالقَ هذه الأفعالِ واحدٌ لا أنّ مُباشِرَها واحدٌ؛ فإنَّ هذا الكلام [أي: القول بوحدةِ الفاعل] يكاد يوصِلُ قائلَه إلى الزندقةِ»؛ لاستلزامِه نقضَ التكليفِ وكونَ الأحكامِ الشرعيّةِ عبثًا، ثمّ=

والوسائلُ في حكْمِ العدمِ[1]، فيَحصل المرتبةُ الأُولى من مراتبِ التوحيد[2].

الثانيةُ: المراقبةُ المعيّةُ، فيَحصُل له حقيقةُ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]؛ إمّا وجدانًا، أو إحساسًا وإبصارًا على اختلافِ مراتبِ الوليِّ قوّةً وضُعْفًا، فالشخصُ الواصلُ إلى هذه المرْتبةِ يعرجُ مجرَّداتُه عن عالَمِ الإمكان الذي مقداره خمسون ألْفَ سنةٍ، وسارتْ في الدائرة الأولى من دوائر عالَمِ الأمْر مع أنه يُسمَّى مُبتدِئًا في الطريقة، ولا يكون ذا بصيرةٍ كاملةٍ، ولا ينفتح عينُ قلبه انفتاحًا مُعتدًّا به حتى يَرَى المغيباتِ ويَكتسب من الأرواح، وقلَّما يَرى الأرواحَ ويتذاكَرُ معها، لكنْ لعدمِ تزكيةِ نفسِهِ لا يأمن منْ تدسيساتِ النفسِ وتسويلاتِ الشياطين، وربما يرونه الحقَّ باطلًا، والباطلَ حقًّا، فإن لم يكن له مُرْشِدٌ ظاهرٌ ماهرٌ حيٌّ، ولم يحْكِ له ما وقَع له لِيُبيِّن له الحقَّ من الباطلِ ويُميِّزَ[3] له الوارداتِ الرحمانيّةِ من التدسيساتِ الشيطانيّةِ؛ لَضَلَّ وأضلَّ[4].

[إشارة إلى الولاية الكبرى]

وتُسمَّى ثلاثةُ دوائرَ وقوسٌ من الدوائرِ التسعةِ عشر الأمْرِيّةِ دوائرَ الولايةِ الكبرى[5]، وشُغلُ الوليِّ في هذه الدوائرِ:

= يقول: «بل الحقُّ الصريحُ أنّ الفاعلَ متعدِّدٌ، وخالقَ الأفعالِ واحدٌ».

(١) في حكم العدمِ من حيث التأثيرُ الحقيقيُّ.

(٢) ليس المرادُ بالتوحيدِ هنا مقابلَ الشركِ الخارجِ من المِلّةِ، بل هناك مراتبُ للعرفاء في معرفةِ اللهِ وتقرُّبِه إليه؛ فالسافلةُ بالنسبةِ له شِركٌ، كما يقال: حسناتُ الأبرار سيّئاتُ المقرَّبين، كما سيأتي في رسالةِ «الدوائر العشرين»، بحث مراتب التوحيد.

(٣) عطف على «ليبيِّن»، أي: ليميِّزَ المرشدُ للمريد الواصلِ العالَـمَ الأمرِيَّ الثانيَ.

(٤) سيأتي في رسالةِ «الدوائر العشرين»، بحث الولايةِ الصغرى، ذُكِرت فيه فوائدُ الولايةِ الصغرى.

(٥) قال المؤلِّف رحمه اللهُ في رسالة «الدوائر العشرين»: «الدائرة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة دوائرُ الولاية الكبرى، وهي وِلايةُ الأنبياء عليهم السلامُ».

المراقبةُ الأقربيّةُ المشارُ إليها بقولِه تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقولِه في الحديث القدسي الربانيّ: «وَما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ»[١].

والمراقبةُ[٢] الأحديّةُ [أي: أحديّةُ الذات] بحيث لا يَرى الوجودَ في الحقيقة إلّا للهِ تعالى، فيحصُل المرتبةُ الثانيةُ من مراتب التوحيد[٣]، فيحبُّ اللهَ تعالى لذاته، ويحبُّه اللهُ لذاته، وإليه الإشارةُ بقوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وبقولِه[٤]: «فَإذا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ التِي يَبْطِشُ بِها، وَرِجْلَهُ التِي يَمْشِي بِها، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِن اسْتَعاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ»[٥].

[إشارة إلى الولاية العليا]

وباقِي الدوائرِ دوائرُ الولايةِ العليا[٦]، فمَن أتمَّ الولايةَ الكُبرى؛ فإنْ كان بحيث يكون ذا بصيرةٍ كاملةٍ فله أنْ لا يُسلِمَ نفسَه لمرشدٍ ظاهرٍ، لكن بشروطٍ مُبيَّنةٍ في التصوُّف، بل يصحُّ أنْ يُـجِيزَه مرشِدُه للإرشاد؛ إمّا إجازةً مقيَّدةً، أو مطلقةً وفْقَ شروطٍ مُبيَّنةٍ فيه[٧].

فعُلِم أنّ مَن له الولايةُ الصغرى مطلقًا وبعضَ مَن له الولايةُ الكُبرى [أي:

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، بابُ من انتظر حتى تُدفَن، برقم (٦٥٠٢) (٨: ١٠٥).

(٢) عطف على قوله: «المراقبة الأقربيّة» أي: وفي هذه الدوائر الثالثةِ والرابعةِ والخامسةِ المراقبةُ الأحديّةُ.

(٣) سيأتي في رسالة «الدوائر» بحث مراتب التوحيد.

(٤) أي: وإليه الإشارةُ بقولِه: «فَإذا أَحبَبْتُهُ كُنتُ سَمعَهُ الذِي يَسمَعُ بِهِ...» إلخ.

(٥) سبق تخريجُـه قبل قليل.

(٦) أي: من الدائرة الثامنة إلى العشرين.

(٧) أي: في التصوُّف.

مَن لم يكنْ ذا بصيرةٍ كاملةٍ، ولم يُجِزْهُ المرشدُ لا يأمنُ مكْرَ النفسِ وكيْدَ الشيطانِ، ومَن كان كذلك] فيَجب[١] أنْ يُراجعَ المرشدَ الظاهرَ الحيَّ؛ حتى يدفعَ إشكالاتِه ويُبيِّنَ له المسالِكَ والمهالِكَ.

ومِن ثَمَّ[٢] تَرَى الإمامَ الربانيَّ قدَّس الله سرَّه مع نهايةِ بلوغِه أقصى مراتبِ الكمالِ والتكميلِ، يَكتب كثيرًا في «مكتوباتِه» إلى الأولياءِ الذين أجازهم للإرشادِ وسألوه عن أحوالٍ وشروطٍ أنّه أمَرَهم بأنْ يَجيئوا إليه ويشافهوه، ويذكر لهم باللفظِ ما يَصلُح لهم ويُطالِع بذاته ذواتَهم[٣]، وإنْ لم يمكنْ إتيانُ أحدُ السائلين إليه كان يُرسِل إليه شخصًا بصيرًا يُطالِع حالَه ويُعلِّمُه ما يصلح له، و«مكتوباتُه» مشحونةٌ بأمثالِ هذا كثيرًا[٤].

فلولا أنّ بلوغَ الشخصِ أقصى مراتبِ المكاشفةِ البصيرة شرطًا لِعدمِ احتياجه إلى لفظِ المُرْشِد الحيِّ؛ لَتَوجَّهَ الإمامُ قُدِّس سِرُّه بروحِه إلى السائلِ ودفَعَ إشكالَه وأخْرَجَه عن ورْطةِ الضلال.

---

(١) جوابُ «مَن» أي: مَن له الولايةُ الصغرى مطلقًا وبعضُ مَن له الولايةُ الكُبرى يجب مراجعةُ المرشِد في الكشفِ والواردات؛ حتى يَطمئنَّ أهذه الحالاتُ هي من الفيوضاتِ الرحمانيّة أم هي من التسويلاتِ النفسانيّة والشيطانيّة؟ هذه المراجعةُ على وجه الإلزام والحتمِ بالنسبة لصاحبِ الولايةِ، فكيف بمَن ليس له الولاية ولَمّا يَشَمَّ ريحَها؟! كيف يأمن ويَسلَم من نزغاتِ الشيطان، لا سيَّما في زمنِ رحيلِ المرشدِ؟! اللهمَّ احفظنا بفضلك من شرِّ النفسِ والشيطان.

(٢) إشارةٌ إلى عدمِ الأمن، أي: لأجلِ عدمِ الأمنِ من حالِ هؤلاءِ، كتَب الإمامُ الربانيُّ قدَّس الله سرَّه رسائلَ كثيرةً لِـمَن أجازهم للإرشاد المقيَّدِ مـمَّن لم يكن ذا بصيرةٍ تامّةٍ.

(٣) بمعنى أنّ الإمامَ قُدِّس سِرُّه لم يَكتفِ بمطالعةِ روحهم عن طريقِ الرابطة، بل ناداهم إلى الحضور الجسديّ ومحادثتِه معهم مشافهةً. وفيه إشارةٌ إلى أنّ ملاقاة المرشِد تعالج بعضَ العوائقِ النفسانيّة لا تزولُ بغيرها.

(٤) تُنظر: «المكتوبات الربّانيّة» (١: ١٦٢) (٢: ١٩٠، ٣٦٢).

على أنّ الكُمَّل أيضًا يحتاجون إلى موازنةِ ما يَنكَشِف لهم بألفاظِ الكتابِ والسنةِ؛ فما وازنهما فهو من اللهِ، وما لا فمِن الشيطان، حتى إنّ سيّدنا محمَّدًا ﷺ مع كونِه أفضلَ الخلقِ، وكمالِ عصمتِه، وانسدادِ بابِ تدسيساتِ النفس وتسويلاتِ الشيطان بالكُليّة عنه ﷺ، وبلوغِه في الحدسيّاتِ وعلْمِ المَغيبات إلى ما لا يعلمه أحدٌ غيرُ الله تعالى؛ كان لا يَعتَمد على ما يَظهر له إلّا بعد أنْ يُوازِنه بقواعدِ ألفاظِ القرآنِ المجيد؛ فاللهُ مُرْشِدٌ حقيقيٌّ له، ولم يقنعْ بمجرَّدِ المكاشفاتِ، بل جعَل مستَنَدَ ما يظهَر له القرآنَ[1].

وهذا معنى قولِه تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤][2]، فاستنْبَط جميعَ الأحاديثِ من القرآنِ، لكنْ طريقُ فهْمِها مسدودٌ عن غيرِه ﷺ، كما قال تعالى: ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧].

---

(١) ما أجمَل هذا الكلام وأدقَّه! فلننظر إلى ضرورة تبعيّةِ ظاهرِ الشريعةِ؛ لذا قال العرفاء: كلُّ باطنٍ خالف ظاهرَ الشرعِ باطلٌ قطعًا.
أكَّد الإمامُ الربّاني قُدِّس سِرُّه على ضرورةِ موازنة المكاشفة بالشريعة، أي: على رأيِ علماء أهل السنة والجماعة، كما تردَّدت هذه العبارة في «مكتوباتِه»، وقد يسمِّيهم علماءَ أهلِ الحق، كما يقول (١: ٢٤٩): «والحقُّ في جانب علماءِ أهلِ الحقِّ شكَر اللهُ سعيَهم؛ فإنّ علومَ العلماء مقتبسةٌ من مشكاةِ النبوّةِ على صاحبها الصلاةُ والسلامُ والتحيّةُ، المؤيَّدةُ بالوحيِ القطعيّ، ومُستندُ معارفِ الصوفيّةِ الكشفُ والإلهامُ اللّذان للخطأ سبيلٌ فيهما، وعلامةُ صحّةِ الكشفِ والإلهامِ مطابقتُهما بعلومِ علماءِ أهلِ السنّةِ والجماعةِ، فإن وقَعت المخالفةُ ـ ولو مقدارَ شَعرةٍ ـ فخارجٌ من دائرةِ الصواب، هذا ـ أي: توافقُ المكاشفة مع الشريعة ـ هو العلمُ الصحيحُ والحقُّ الصريحُ، فماذا بعد الحقّ إلّا الضلالُ؟! رزقَنا اللهُ وإيّاكم الاستقامةَ على متابعةِ سيّدِ المرسلين ظاهرًا وباطنًا، عملًا واعتقادًا».

(٢) أي: لا ينطِق بشيءٍ من المكاشفاتِ والرموزاتِ إلا بعد موازنتِهِ ﷺ بالقرآنِ المجيدِ.

[بيان إجمالي في مراتب السير وأنواعه]

فعُلِم أنّ البشرَ مركبٌ من ماديّاتٍ مذكورةٍ ومجرَّداتٍ خمسةٍ، وأنّ محلَّ سَيْرِه وكمالَه دائرةُ الإمكان(١)، وتسعةَ عشر دائرةً من عالَـمِ الأمر.

ويُسمَّى سَيرُه في عالَـمِ الإمكانِ(٢)، ودائرةِ الولايةِ الصغرَى، وفي دوائرِ الولايةِ الكبرى: سَيرًا إلى الله؛ لأنه لم يقْرُبْ من الذات بحيث ينكشِف عنده تجليّاتُ أنوارِ ذاتِه، سواءٌ لم ينكشفْ عنده أنوارُ تجليّاتِ الأسماء والصفاتِ والشؤونِ(٣) أيضًا، كما في دائرةِ الإمكان، أو انكشَفَ(٤) عنده على الترتيبِ، كما في دائرةِ الولايةِ الصغرى ودوائر الكبرى.

ويُسمَّى سَيرُه في سائرِ الدوائر(٥) سيرًا في الله؛ للقُربِ منه وظهورِ تجليّاتِ أنوارِ ذاتِه عنده. ورجوعُهُ عن هذا لإرشادِ الخلْق يُسمَّى سيرًا عن الله بالله،

---

(١) دائرةُ الإمكان تشمل الأرضَ إلى العرش، فما فوق العرش يُسمَّى عالَم الأمر، كما يظهر من المقابلة، فقال: «وتسعةَ عشرَ دائرةً من عالَم الأمر».

(٢) أي: عالَـمِ المادّة، كما سبَق في بداية الرسالة حول أسماء عالَـمِ المادة وسببِ تسميتها، فسُمّي بعالَـمِ الخلقِ، وعالَـمِ المشاهدةِ، والعالَـمِ السفليّ الظُّلمانيّ، وعالَـمِ الماديّاتِ، وعالَـمِ الإمكانِ، فقال: «يُسمَّى ما في سُفلِ هذا العالَـمِ، أعني مِن مركزِه [أي: مركز الأرض] إلى محدَّبِ العرش بما فيه عالَـمَ الخلقِ؛ لأنّه قابلٌ للخلق بمعنى التصويرِ والتقديرِ، وعالَـمَ المشاهدةِ؛ لقبولِه الإحساسَ به، والعالَـمَ السفليَّ والظلمانيَّ؛ لأنّه أسفلُ العالَـم وبعيدٌ في ذاته عن النوريّةِ، وعالَـمَ الماديّاتِ وعالَـمَ الإمكانِ؛ لسرعةِ تبادُلِ أوصافِهِ وانتقالِهِ كثيرًا من العَدمِ إلى الوجودِ، والوجودِ إلى العدم، وكلُّ ما في هذا العالَـم مكانيٌّ يَحتاج إلى مكانٍ».

(٣) أي: تجليّاتِ الأفعال.

(٤) أي: انكشف عنده أنوارُ تجليّاتِ الأسماء والصفاتِ والأفعال، ولمّا ينكشف تجليّاتُ الذات المقدسة.

(٥) من الدائرة الثامنة إلى العشرين التي هي مجالُ الولايةِ العليا.

وسيرُه في الأشياءِ لتَكميلِها سَيرًا[١] في أشياءِ اللهِ باللهِ، فحينئذٍ يكون ببدنِهِ مع الخلق وبروحِهِ مع الحقِّ، وهذا معنى قولِهم: «الصوفيُّ كائنٌ بائنٌ»[٢].

ثم السَّير إمّا سيرٌ تعقليٌّ وعلميٌّ، أو سيرٌ تخيُّليٌّ، أو سيرٌ قدميٌّ[٣]، أو سيرٌ نظريٌّ[٤]، مثلًا: مَنْ لم يرَ الشمسَ أصلًا وعرَفها بوجهٍ كليٍّ منحصرٍ فيها، فهو سائرٌ إليها سَيرًا علْميًّا وتعقُّليًّا، وإذا رآها فحين إحساسِه بها سائرًا إليها سَيرًا نظريًّا[٥]، وبعد غَيبتِها عن باصرتِه سَيْرًا تخيُّليًّا[٦]، وإنْ فُرِض صُعودُهُ بجسدِه إليها فسائرٌ إليها قدميًّا.

---

(١) أي: يُسمَّى سَيرًا في الأشياء؛ لِتكميلِها سيرًا في أشياءِ اللهِ بإمدادِ اللهِ، وهذا ليس من قبيلِ التفكُّر في الأشياء؛ لأنّ التفكُّرَ لتكميلِ الشخصِ نفسَه ذهنيًّا.

(٢) أي: كائنٌ مع الخلقِ جسمًا بائنٌ عنهم روحًا، كما قال السيِّدُ عبدُ الرحيمِ المولويُّ في وصفِ مرشِدِه الروحيِّ الشيخِ عثمانَ الطويليِّ قُدِّس سِرُّه:

جِسمًا لَدَينا رُوحًا لَدَيْه دفْعُ الإشـكالاتِ منْه إليْه

أي: يَرجعُ الإشكالُ إليه ويُحَلُّ من عنده. «العقيدة المرضيّة وشرحُها» (٥٧٣).

فبعد بلوغِ الشخصِ الولايةَ العليا وأجيز للإرشاد المطلق يكون روحُه أنيسًا دائميًّا مع عالَم الأمر؛ فالصوفي من حيث أنسُه بعالَـم الغيبِ بائنٌ من الخلق وتريكٌ عنهم، ومن حيث رجوعُه إلى عالَم الخلق الماديّ لتكميلِ العباد بالإرشاد كائنٌ مع الخلق ومتواجدٌ معهم، فانظُروا وتأمّلوا، مَن هو الصوفيُّ؟ استُعمِل لفظُ الصوفيّ لِمَن بلَغ مرتبةَ الولايةِ العليا! وهذا إن دلَّ على شيءٍ يدلُّ على أنّ كلمةَ الصوفيّ في اصطلاح العرفاء تُطلَق على الوليِّ الكاملِ المُكمِّل.

(٣) ليس المرادُ بالسير القدميّ المشيُ العرفيُّ؛ إذِ القلبُ مجرَّدٌ ليس له قَدَمٌ ظاهريٌّ، وإنّما المرادُ به الإيمانُ الذوقيُّ الذي أعلى من الإيمانِ النظريّ والتخيُّليّ مرتبةً. وكما يقول: «وإن فُرِض صعودُهُ بجسدِه إليها فسائرٌ إليها قَدَميًّا».

(٤) والمراد بالنظري هنا نظرُ ورؤيةُ القلبِ، وهو الشهوديُّ؛ بدليلِ المقابلة، فقال: «إمّا سَيرٌ تَعقليٌّ وعلميٌّ».

(٥) أي: سَيرًا شهوديًّا وعن طريقِ المشاهدة.

(٦) لا يَتحقَّق التخيُّلُ إلّا بعد الرؤيةِ؛ لأنّ التصوُّرَ قبل الرؤيةِ يُسمَّى التعقُّلَ لا التخيُّـلَ.

[مراتب الإيمان من خلال السير]

فالبَشرُ لكونه مُكلَّفًا بعلْمِ ذاتِه تعالى وصفاتِه سائرٌ إليه تعالى بأحدِ الأنحاءِ الأربعة[1]؛ فمَن كان من أهلِ الاستدلال أو التقليدِ فسَيْرُه تَعقليٌّ، ومَن كان مِن أهلِ العرفانِ فسَيْرُه نظريٌّ، أو قدَميٌّ، أو تخيُّليٌّ، على اختلافِ درجاتِهم[2]، نعم سَيْرُهم في الدائرةِ الأخيرةِ [وتُسمَّى الدائرةَ اللاتعينيّةَ، أي: الغيبَ المطلَق] سيرٌ نظريٌّ؛ لانسدادِ السيرِ القدميِّ حينئذٍ.

[المجذوب الحقيقي أولى بالألم من المريض]

ولكونِه[3] مكلَّفًا بتصفيةِ المجرَّداتِ وتزكيةِ الماديّاتِ؛ لِيندرجَ في سلْكِ

---

(١) أي: السير التعقلي، أو النظري الشهودي، أو التخيلي، أو القدمي، وهذه مراتبُ الإيمان بالله من التقليد والاستدلال والشهود، والبحثُ هنا عن الثالث.

(٢) هذه الاصطلاحات تعبيرٌ عن الإيمان الشهوديّ، لكن هناك مراتبُ في الشهود، كما مرَّ في رسالةِ «هداية المضلِّين» بحث: مراتبِ الإيمان، مثلًا: صاحبُ الولاية الصغرى والكبرى سائرٌ السيرَ النظريّ والتخيليّ والقدميّ في أنوارِ الأسماءِ والصفاتِ والأفعالِ، لكن كلُّ وليٍّ حسب استعدادِهِ. وصاحبُ الولايةِ العُليا سائرٌ السيرَ النظريّ والتخيليّ والقدميّ في أنوارِ الذات، أي: يَستغرق في تجليّاتِ أنوارِ الذاتِ ولا يَخطر بباله إلّا الذات [حسب مقامِ السالك، وهذا المقامُ مقامُ التوحيد الأعلى لدى العرفاء، كما سيأتي في رسالةِ «الدوائر»]، ويَستمدُّ منه ويَتعرَّف على الذاتِ الأقدسِ أكثرَ فأكثر، إلّا في الدائرة الأخيرةِ اللاتعينيّة؛ فإنّه لا يمكن السيرُ القدميُّ فيها إلّا سيرًا نظريًّا؛ لانسدادِ السيرِ القدميِّ حينئذٍ، أي: لا يمكنُ البحثُ عنه إلّا الاعترافَ بالعجز عن دَركِ الإدراك؛ لأنّ البحث عن كُنهِ الذات ممنوعٌ لا يجوز لأحدِ البحثُ عنه، كما قيل:

«العجزُ عن دَرَكِ الإدراكِ إدراكُ ... والبحثُ عن سِـرّ اللهِ إشراكُ»

(٣) عطف على قوله: «لكونه الأول»، أي: فالبشرُ لكونه مكلَّفًا بتصفيةِ المجرَّدات وتزكيةِ الماديّات لِيصلَ إلى الإيمانِ الشهوديّ الذي لا يقف كمالُه عند حدٍّ؛ لأنّ كمالَ اللهِ لا يتناهى، فعرفانُ اللامتناهي لا يتناهى، كما سبق ويأتي، وإذا تحقَّقتِ التصفيةُ والتزكيةُ يَندرج [السالكُ] في سلكِ: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩]، ويَبعد عن زمرةِ: ﴿وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ =

﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ٩]، ويَبعُد عن زمرةِ ﴿ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ١٠]؛ يكون الشخصُ في أوّلِ أمرِه بمنزلةِ المريضِ، ورذائِلُه بمنزلةِ المرضِ، والتصفيةُ والتزكيةُ بمنزلةِ التداوي؛ فكما أن المريضَ يتأذّى بالتداوي ويتألّم به، فمنهم مَن هو قويٌّ لا يتحرَّك ولا يَصيح، ومنهم مَن هو ضعيفٌ يَتحرَّك ويَصيح، ويَعذرُه النـاسُ ولا يلومونـه، ويعذُره الشرعُ مـع تحرُّكِه فـي الصلاةِ وخروجِ أصواتٍ منه بلا اختيارِه؛ كذلك المجذوبُ مريضٌ حقيقةً، فإنْ كُلِّف الضعيفُ منهم بعدمِ التحرُّك وعدمِ حصولِ الصوت منهم، فهو بمنزلةِ تكليفِ المريضِ بذلك مع أنّه غيرُ مقدورٍ له، فهو مكلَّفٌ بالتزكيةِ والتصفيةِ وإنْ لم يقْدِرْ وتحرَّكَ وصاحَ، لكنْ حسبَ دستورِ الشرع(١).

= [الشمس: ١٠]، فالتصفيةُ والتزكيةُ وسيلتانِ للوصل إلى الإيمان الشهوديِّ المسمَّى بالعرفانِ، ولا يتحقَّقُ هذا الإيمان إلّا بالوسيلَتين، ولا تتحقَّقُ التصفيةُ ولا التزكيةُ إلّا بتبعيّةِ الشريعةِ المعصومةِ.

(١) وهذه التزكية ليست عمليّةً سهلةً، بل فيها مشقةٌ أيَّما مشقةٍ، ويحتاج إلى التوجُّه من خلال صحبة العارفين باللهِ، كما قال العلّامةُ البالكيُّ في «حاشيته على البيضاوي» نسخة شيخ زاده، حول قولِه تعالَى: ﴿ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَعِظۡهُمۡ وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا ﴾ [النساء: ٦٣]:
«أي: كما نافقوك لأن أظهَروا الإيمانَ وأجرَوا كلامًا لفظيًا دالًا على المعاذيرِ، وكلامًا نفسيًّا طعنًا فيك وفي دِينك، فنافِقهم، أي: جازِهم على نفاقِهم آخذًا طريقَ المحبّةِ والتودُّدِ.
فإذن ﴿ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ ﴾ أي: لا تصريـحَ بنفاقِهم، [مثلًا] قُل لهم: أنتم مؤمنـون صادقـون إن شاء الله، ﴿ وَعِظۡهُمۡ ﴾ بكلامٍ لفظيٍّ مورِّيًا ومعرِّضًا، كأن تَعُدَّ محاسِنَ الإيمانِ ومضارَّ النفاقِ.
﴿ وَقُل لَّهُمۡ ﴾ كلامًا نفسيًا حاصلًا ﴿ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾ أي: توَجَّه بروحِك المقدَّسِ إلى أنفُسِهم الخبيثةِ، واشرح بإجبارِ الجذباتِ صدورَهم بإلقاءِ أنوارِ مسائلِ الدينِ؛ لعلَّها لا تَمُجُّها وتَدفع بها ظلُماتِ الكفرِ والنفاقِ، فإن مـجّتها فلا بأسَ عليك وهم مقصِّرون، وإن لم تَمُجُّها فهو خيرٌ لك ولهم.
وهذه الآيةُ كالصريحِ في حقيّةِ توجُّهاتِ المعمولةِ عند العرفاءِ، وهذا التفسير أظهرُ التفاسيرِ، ومن أنكرَه لا يَعرف حقيقةَ التوجُّهِ، ومن الأمثالِ المعروفة: «المرءُ عدوٌّ لِما جهِلَ».

[الفرق بين الشريعة والطريقة والحقيقة اعتباري][(١)]

والشرعُ: علمٌ وعملٌ وإخلاصٌ:

والعلمُ: إمّا تعقليٌّ أو تخيُّليٌّ، أو حسيٌّ وضروريٌّ، مثلًا: علْمُك بمناسك الحج قبل أنْ تحجَّ تعقليٌّ، وحين الحجِّ حسيٌّ، وبعده تخيُّليٌّ.

والعملُ: إمّا تكلُّفيٌّ أو غيرُ تكلُّفيٍّ، والثاني إمّا غيرُ هاجسٍ في القلب عدمُه أصلًا، أو هاجسٌ، مثلًا: فعْلُ الصلاة لِمَن لم يَعْتَدْها تكلُّفيٌّ[(٢)]، ولِمَن اعتادها غيرُ تكلفيٍّ؛ فإمّا أنْ يبلغَ حدًّا لا يَهجِس في خاطرِهِ تركُها أصلًا، أوْ لا.

والإخلاصُ: أنْ لا يريدَ في علمِه وعمَلِه إلّا وجهَ الله، وله مراتبُ كثيرةٌ[(٣)].

---

(١) يمكن الرجوع لهذا الموضوع الدقيق في «المكتوبات الربانيّة» الشيخ أحمدُ الفاروقيُّ السرهنديُّ قُدِّس سِرُّه (١: ١٥٨).

(٢) ولو فعَلَها مئةَ سنةٍ لا تكون سجيّةً ما لم تتزكَّ نفسُه ويَتصفَ مجرَّداتُه.

(٣) بيَّن العلّامةُ البالكيُّ في نسخة شيخ زاده (١: ٧٧)، على قولِ البيضاويِّ: «الثانية التجنُّب عن كلِّ ما يُؤثِم من فعلٍ أو تركٍ حتى الصغائر» حول قولِه تعالَى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، فبيَّن الفرقَ بين حالِ المكلَّفين في الاجتناب عن الذنوب، فيقول:

«التحقيقُ أنّ للكبائر معانيَ اسميّةً هي مبادٍ للآثارِ، كقوّةٍ في الشخص يَقتدر بها أن يَقتلَ أو يزنيَ، أو يتكبَّرَ أو يتركَ الصلاةَ مثلًا.

ومعانيَ حدثيّةً هي تلك الآثار، مثلُ أصلِ الزنا، وقتلِ الشخصِ والتكبُّر عليه، وتركِ الصلاةِ. فالمعاني الحدثيّة [أي: التجنُّبُ عنها] هي المرادةُ هنا وفي عرفِ الفقه، وهي المنافيةُ للعدالةِ، وأمّا المعاني الاسميّة فهي طبائعُ في البشرِ لا يُمكِنُ إزالتُها، وإليه يُشير الحديثُ الصحيح «كلُّ خصلةٍ يَطبع اللهُ عليها المؤمنَ إلا الخيانةَ والكذبَ»، بل يُكلَّف البشرُ أن يُلجمَها بلجامِ الشرعِ ويَصرِفها فيما أمَره به، ولا يَصرفَها فيما منَعه عنه.

مثلًا: طُبِع الشخصُ على قوّةِ القتل والوطءِ وحبِّ الجاه والغضبِ؛ فإن صَرَفها في الجهادِ، وفي وطءِ حليلتِه، وطلبِ الجاهِ؛ ليُرشدَ الناسَ إلى اللهِ والانتقامِ مِن الظالِمِ؛ كان مأجورًا، أو =

فحقيقةُ الشريعة المطهَّرة عالَمٌ واسعٌ أحاط بعالَم الإمكان[(١)] وجميعِ دوائرِ عالَمِ الأمرِ، بحيث لو صعِد شخصٌ كسيِّدنا محمَّد ﷺ إلى ما لا يتناهى من دوائر عالَم الأمر، فهو سائرٌ في حقيقةِ الشريعةِ غيرُ خارجٍ عنها، لكنَّها من حيث علْمُ الشخصِ بها تعقُّليًا وعمَلُه فيها تكليفيًّا؛ تُسمَّى في عرْفِ العامّةِ شريعةً، ومن حيث جِهادُه مع نفسِه فيها ليَصيرَ علْمُه بها ضروريًّا وحسيًّا، وعمَلُه فيها غيرَ تكلُّفيٍّ، وليحصُلَ له مراتبُ الإخلاص تدريجًا؛ تُسمَّى طريقةً، وإذا صار العلْمُ ضروريًّا، والعلْمُ غيرَ تكلُّفيٍّ، وحصَل الإخلاصُ؛ تُسمَّى حقيقةً[(٢)].

= (صرَفها) في القتلِ المحرَّم، أو الزنا، أو طلبِ الجاهِ لجمعِ الشهواتِ أو للظلم؛ كان موزورًا. لكن إذا بلَغ المرتبةَ الثانيةَ من التقوى ـ وهي الاجتناب عن المعاصي، كما أنّ المرتبةَ الأولى هي الاجتنابُ عن الكفر ـ لا تُطاوعُه الطبائعُ، بل تَميل إلى الذنبِ فيُجاهدها بالتكلُّفِ. [وهذا المقام يُسمَّى شريعةً، وأهلُه أهل الشريعةِ].
وإذا بلَغ المرتبةَ الثالثةَ ـ أي: بدايتها ـ يَخرُج عن التكلُّفِ بالنظر إلى الكبائرِ الظاهرةِ ـ المخلّ بالعدالة ـ وهي ما في مثلِ «جمع الجوامع»، ويزداد تكلُّفُه بالنظرِ إلى بعضٍ، مثل الكبرِ والرياءِ والعُجبِ وحبِّ المدحِ. [وهذا المقام يُسمَّى طريقةً، وأهلُه أهلَ الطريقة].
وإذا وَصَل وسطَها خرَج عن التكلُّفِ. [وهذا المقامُ يُسمَّى حقيقةً، وأهلُه أهلَ الحقيقةِ]، وهذا معلومٌ لِمَن له قَدَمٌ في التصوف.
ولعلَّ المراد بالسرِّ هنا (في قولِه: عما يَشغَل سِرَّه) جميعُ المجرَّدات أو مجرَّدُ [لطيفة] السرِّ، فافهَمه».

(١) والمراد بعالَم الإمكان عالَمُ الماديّات من الأرض إلى العرش، وبعالَم الأمر ما فوق العرش، كما مرَّ في بداية هذه الرسالة.

(٢) أي: تختلف باختلافِ علمِ السالكِ بين النظر والشهود، وكيفيّةِ عملِه بين التكلفيِّ وعدمِه، وكذا قال الإمامُ الربانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباتِه»، منها (٢: ٤٧٧)، ومنها (١: ١٥٩): «والتكلُّفُ إنّما هو في مرتبةِ الطريقة، وأمّا الحقيقةُ فهي التخلُّصُ من التعمُّلِ والتكلُّفِ».
ويقول أيضًا (١: ٣٨٠): «والمقصودُ من سلوكِ طريقِ الصوفيّةِ ازديادُ اليقينِ بالمعتقداتِ الشرعيّةِ التي هو حقيقةُ الإيمانِ، وحصولُ اليُسرِ أيضًا في أداءِ الأحكامِ الفقهيّةِ، لا أنّه أمرٌ آخرُ وراء ذلك». =

فالثلاثةُ متحدةٌ ذاتًا، وإنّما تختلف باختلافِ العلْم وعمَلِ السالكين[١].

= ويقول أيضًا (١: ١٥٨): «نعم قد يتحقَّق الإخلاصُ في بعضِ الأعمالِ لعامّةِ المؤمنين بالتعمُّل والتكلُّف ولو في الجملة، ولكنَّ الإخلاصَ الذي نحن في صددِ بيانِه هو الإخلاصُ في جميعِ الأفعالِ والأقوالِ والحركات والسكنات من غير تعمُّلٍ وتكلُّفٍ فيه. وحصولُ هذا الإخلاصِ منوطٌ بانتفاءِ الآلهةِ الآفاقيّةِ والأنفسيّةِ الذي هو مربوطٌ بالفناءِ والبقاءِ» أي: الفناء في اللهِ والبقاء باللهِ، والفناءُ هو أن لا يَنسُبَ الخيرَ والكمالَ لنفسِه أصلًا، ويعلَم أنّه مُستعارٌ من اللهِ عن طريقِ صفاتِه تعالى ويراه شهودًا، وهذا هو معنى الفناء التامّ وحاصلُ الشهودِ الصحيح. والبقاءُ هو أن يَنسُبَ شهودًا الخيرَ والكمالَ والتأثيرَ الحقيقيَّ كلَّه لله تعالى. تُنظَر: «الحدائق الورديّة في حقائق أجلاء النقشبنديّة» (٢٧٩).

(١) بيَّن الإمامُ الربّاني قُدِّس سِرُّه أهلَ الشريعةِ والطريقةِ والحقيقةِ في «مكتوباتِه»، منها (٢: ١٠٩)، ومنها (٢: ٤٤٢-٤٤٣)، يقول:

«اعلم أنّ للشريعةِ صورةً وحقيقةً؛ فصورةُ الشريعةِ عبارةٌ عن إتيانِ الأحكام الشرعيّة بعد الإيمان باللهِ ورسولِه وبما جاء به من عند اللهِ سبحانه، والإيمان مع وجودِ منازعةِ النفسِ الأمّارةِ وإبائِها وطغيانِها وإنكارِها المودَعةِ في جنباتِها... فإنّ النفسَ التي هي عمدةُ الإنسانِ المشارُ إليها لكلِّ فردٍ بقولِه: «أنا» على كُفرِها وإنكارِها، فكيف يُتصوَّر منها حقيقةُ الإيمانِ وحقيّةُ الأعمالِ الصالحة؟! و [لكن] من رحمتِه سبحانه وتعالى مع هذا الإنكار قبولُه جلَّ شأنُه مجرَّد الصورةِ [أي: قبول الإيمان والأعمال مع عدمِ تسليم النفسِ] وبِشارتُه بدخولِ الجنّةِ التي هي محلُّ رضائِه ورحمتِه.

ومِن إحسانِه تعالى وتقدَّس اكتفاؤُه في نفسِ الإيمانِ بتصديقِ القلبِ ولم يُكلِّف بإذعانِ النفسِ [وإلّا لم ينجُ إلّا قليلٌ]...

وصورةُ الشريعةِ ـ أي: شريعةٌ بلا تسليم النفسِ الأمارة ـ بشرطِ الاستقامة موجِبةٌ للفلاح، ومستلزِمةٌ للنجاة الأخرويّين، ومصحّحةٌ لدخول الجنّة، كما مرَّ، فإذا صحَّت صورةُ الشريعةِ فقد حصلَت الولايةُ العامّةُ، والله وليُّ الذين آمنوا، وفي هذا الوقتِ صار السالكُ مستعدًّا لأن يَضعَ قدَمه في الطريقةِ وأن يَحظَى إلى الولايةِ الخاصّةِ» هذا بالنسبة لمن استقام على الشريعة، وهم أهلُ الولايةِ العامّة.

أمّا بالنسبة لأهل الولاية الخاصّةِ [وهم أهلُ الطريقة والحقيقة]، فيقول: «ومقدِّمةُ الولاية: هي الطريقةُ التي نَفيُ ما سواه تعالى مطلوبٌ فيها، ورفعُ الغيرِ والغيريّةِ [الإخلاصُ الكاملُ] =

ومن ثَمّة لَمّا سُئِل سيِّدُنا الشاه نَقْشَبَند ـ قدَّس الله سِرَّهُ وأنزل علينا من بركاتِه ـ عن الغرَض من الطريق، أجاب: بأن الغرضَ منه حصولُ كمالِ الإخلاصِ، وصيرورةِ العلْمِ النظريِّ والكسبيِّ ضروريًّا وشهوديًّا، والعملِ التكلُّفيِّ غيرَ تكلُّفيٍّ[1].

= مقصودٌ منها، فإذا صار ما سواه تعالى بفضلِه جلَّ شأنُه مرتفِعًا عن النظر بالكليّةِ، ولم يبقَ اسمٌ ولا رسمٌ من رؤيةِ الأغيار؛ فقد حصَل الفناءُ، وبلَغ مقامَ الطريقةِ، وتمَّ السيرُ إلى اللهِ. والمشروعُ بعد ذلك مقامُ الإثباتِ المعبَّر عنه بالسير في اللهِ، وهذا هو مقامُ البقاء الذي هو موطنُ الحقيقةِ التي هي المقصدُ الأقصى من الولاية، وبتلك الطريقةِ والحقيقةِ اللَّتَين هما الفناءُ والبقاءُ يصدقُ الولايةُ، وتصيرُ [النفسُ] الأمّارةُ مطمئنةً، وترجعُ عن كفرِها وإنكارِها، وتصيرُ راضيةً عن مولاها، ويكون المولى جلَّ سلطانُه أيضًا راضيًا عنها وتزولُ الكراهةُ التي في جبِلَّتِها».

فمِن هذا البيان المباركِ ظَهر أنّ مَن وصَل الفناءَ يُقال له: هو من أهلِ الطريقة، ولم يبلُغ مرتبةَ الحقيقةِ، ومَن وصَل البقاء بالله صار أهلَ الحقيقةِ.

وحذَّرَنا الإمامُ من معنى غيرِ ما ذُكر في «المكتوبات» (١: ٢٢٣)، كما يقول: «فإن أرادوا بالفناءِ في اللهِ والبقاء بالله معنًى آخرَ يوهمُ بالحاليّةِ والمحليّة، فهو عينُ الإلحادِ والزندقة».

وأيضًا أشار الإمامُ الربّاني في «مكتوباته» (٢: ٣١٢) إلى نصيبِ أهل الشريعة والطريقة والحقيقة، فيقول: «نصيبُ علماءِ الظاهر من الدين ومتابعةِ سيِّدِ المرسلين ﷺ بعد تصحيحِ العقائدِ، هو علمُ الشرائعِ والأحكامِ، والعملُ بمقتضى ذلك العلم [لكن مع التكلُّف في التطبيق كما سبَق].

ونصيبُ الصوفيّة ـ مع ما هو للعلماء ـ الأحوالُ والمواجيدُ والعلومُ والمعارفُ [وهم أهلُ الطريقة].

ونصيبُ العلماء الراسخِين الذين هم ورثةُ الأنبياء عليهم الصلاةُ والسلامُ مع ما هو لعلماء الظاهر، ومع ما امتاز به الصوفيّة: هو الأسرارُ والدقائقُ التي جَرى الرمزُ والإشارةُ إليها في المتشابهاتِ القرآنيةِ، واندَرجت فيها على سبيلِ التأويلِ، فهُمُ الكاملون في المتابعةِ، والمتحقّقون بالوراثة»، وهم أهلُ الحقيقة.

(١) نقَل هذا القولَ أيضًا الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباتِه» (١: ٨٨، ٢٠٦)، فيقول: «سأل سائلٌ الخواجة بهاء الدين النَّقشَبنديَّ قدَّس اللهُ سِرَّه العزيز: أنّه ما المقصودُ من السيرِ والسلوكِ؟ فقال: كونُ المعرفةِ الإجماليّةِ تفصيليّةً، والاستدلاليّةِ كشفيّةً. ولم يقل: لِيَحصُلَ=

[ضرورة المرشد في التربية تزكيةً وتصفيةً]

ومعلومٌ أنّ النفسَ والشياطينَ يُجاهدون حقَّ المجاهدةِ مع الروحِ وقواه في أنْ لا يَتصفّى الشخصُ ولا يَتزكّى، بل ليكونَ من الخائبين الخاسِرين، كما نقَل اللهُ ذلك عن الشياطينِ في مواضعَ كثيرةٍ من القرآنِ العظيم(١)، فيُدسّسون عليه

= معرفةٌ زائدةٌ على معارِفَ شرعيّة»، بل قال: بتحويلِ النظريّ شهوديًّا، والتكلفيّ غيرَ تكلفيّ. وكذا عرَّف الطريقةَ الإمامُ الربانيُّ بما عرَّف به المؤلِّفُ في «مكتوباته» (١: ١٥٨، ٢٠٥، ٣٠٨): «والمقصودُ من سلوكِ طريقِ الصوفيّةِ ازديادُ اليقين [أي: الشهود] بالمعتقدات الشرعيّةِ التي هو حقيقةُ الإيمانِ، وحصولُ اليُسرِ أيضًا في أداءِ الأحكامِ الفقهيّةِ، لا أنّه أمرٌ آخرُ وراء ذلك».
ومن الجدير بالذكر أنّ الإمامَ الربّانيَّ استعمَل للشريعةِ في بعضِ «مكتوباته» لفظَ القِشرِ واللبِّ (٢: ١٠٩-١١٠)، وفي بعضٍ آخَر استعمَل الصورة والحقيقة (٢: ٣٢٣)، فيقول: «ولعلمِ الشريعةِ صورةٌ وحقيقةٌ؛ وصورتُه: هي نصيبُ علماء الظاهرِ، شكَر اللهُ تعالى سَعيَهم، وهي التي تتعلَّق بمحكَماتِ الكتابِ والسنّةِ. وحقيقتُه: هي نصيبُ العلماء الراسخين رضي الله عنهم».
والمراد بالقشر ـ واللهُ أعلم ـ معرفةُ المعتقداتِ الشرعيةِ نظريًّا وتطبيقُ الأحكام تكلُّفًا؛ لأنّ النفسَ الأمّارةَ بالسوء لم تتزكَّ بعدُ بالنسبة لذاكَ الشخص. والمراد باللبّ: المعرفةُ الشهوديّةُ وتطبيقُ الأحكام الشريعةِ يُسرًا؛ لأنّ النفسَ الأمّارةَ بالسوء تزكَّت وصارت مطمئنّةً بالنسبة لهذا الشخص. وكذلك الأمر بالنسبةِ للصورةِ والحقيقةِ، أي: المراد بالصورة القشرُ، وبالحقيقةِ اللبُّ.
لكن يقول في مكتوبٍ آخرَ (٢: ١١٠): «وأمّا مَن طلَب تأويلَ المتشابهاتِ من غيرِ علمِ المحكمات، ومِن غير عمَلٍ بمقتضاها، وترَكَ الصورةَ [أي: ظاهرَ المعنى وهو المحكَمات] وسلَك طريقَ فكرِ الحقيقة [أي: فكَّر في المتشابهات بدون إرجاعها إلى المحكماتِ] فهو جاهلٌ، وليس له خبرٌ عن جهلِه، وضالٌّ وليس له شعورٌ بضلالته».

(١) منها قولُه تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الحجر: ٣٩]، وقولُه: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [ص: ٨٢]، وقولُه: ﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١١٩].

كمالَ التَّدْسيس، ولا يَكفي للناقص أنْ يوازنَ أعمالَه مع ظاهرِ الكتابِ والسُّنّةِ؛ لأنهم كثيرًا يرونه الحقَّ باطلًا والباطلَ حقًّا، فيَضلُّ ويُضِلُّ، ومِن ثَمَّ كان ﷺ يُرسِل مع وجودِ القرآن والأحاديثِ الجامعةِ لجميعِ معالِمِ الدِّين ومعارِفِه لِمَن أتقَنها حقَّ الإتقان ظَهرًا وبطنًا؛ مبلِّغين ومرشِدِين، ولم يَقنَعْ بمجرَّدِ القرآن والسنّة، وكذا الخلفاءُ الراشدون وسائرُ الأصحاب على كلٍّ منهم السلامُ، وهكذا الأئمّةُ والأمَراءُ إلى زماننا هذا.

[ضرورة الوسيلة، منها المرشد الحي]

فيجب على الشخص ما لم يَبلغ غايةَ مراتبِ الولاية الكبرى[1] **أنْ يُشافِهَ مرشِدًا ماهرًا حيًّا** في جميعِ أحوالِه، لا لأنّ المرشِدَ يُحرِّكُه في المراتِب ويُوجِدُ له المراسمَ والأوصافَ الحسنةَ؛ فإنّ هذا خاصٌّ بالله تعالى، بل لِيَهدِيَه إلى المضارِّ والمنافع؛ لِيجتنبَ الأولى ويكتسِبَ الثانيةَ، وليُرشِدَه إلى ما يُميِّزُ به الصحيحُ عن الفاسدِ؛ إذْ لو جرَتْ عادةُ اللهِ بأنْ يهدِيَ الناسَ بلا وسيلةٍ لكفى ذاتُه تعالى بلا حاجةِ الناسِ إلى إرسالِ رسولٍ وإنزالِ كُتُبٍ، ولو كفى وسيلةٌ [وإنْ كان ميْتًا] لَكفى سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ ولم يحتجْ أحدٌ إلى مرشدٍ؛ فإنّه أشرَفُ الأرواحِ وأشدُّهم قوّةً وأصفاهم، وما ذكرْنا حكمةُ التوسُّلِ بالمرشد[2].

---

(١) أي: مَن وَصل نهايةَ الولايةِ الكبرى وكاد أن يَدخلَ الولايةَ العُليا.

(٢) إنّ الإمامَ الربّاني في «مكتوباته» (٢: ٤٤٣)، بعد شروطٍ من امتثال الأوامر الشرعيّة واجتنابِ مناهيها المتمثّلةِ في تبعيّةِ الشريعةِ، يقول: «وطلَبُ شيخٍ عارفٍ بالطريقِ هادٍ إليه الذي يَستحِقُّ أن يكونَ وسيلةً أيضًا من المأموراتِ الشرعيّةِ؛ قال الله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]».

وفي مكتوبٍ آخر (١: ١٦١-١٦٢) يقول: «والطالبُ [أي: السالكُ] لا بدَّ له من برزخٍ ذي جهتَين؛ لكونه في الابتداء في غايةِ الدناءةِ ونهايةِ الخساسةِ [بسببِ عدم تزكية النفس الأمارة]، وعدمُ مناسبتِه أصلًا لجنابِ قُدسِه جلَّ سلطانُه من هذه الحيثيّة، وذلك البرزخ هو =

[تمثيل دقيق على ضرورة المرشد في عالم العرفان]

نظيرُ ذلك: أنّ كُتُبَ جميعِ العلومِ المدوَّنةِ مصنَّفةٌ باللغة العربيّة، ومَن عَلِم العربيّةَ يفْهَمْ معناها حسبَ قواعدِ اللغةِ العربيّةِ، فَمِن هذه الحيثيّةِ لا يَحتاج إلى معلِّمٍ يُعلِّمُه تلك الكُتُبَ، لكنْ لألفاظِ الكتُبِ حقائقُ ودقائقُ وقواعدُ مُبَيَّنةٌ في كتابٍ آخر أو في علْمٍ آخرَ، ورموزٌ[١] لا يطَّلِع عليها إلّا صدورُ العلماءِ الراسخين؛ فإنْ أحاط المُطالِعُ بجميعِ ذلك لمْ يَحتجْ إلى معلِّمٍ أصلًا، وإنْ لم يُحِطْ بها احتاج إلى معلِّمٍ، وهكذا جميعُ مسالكِ الشرعِ الشريفِ مدوَّنةٌ، لكن لها حقائقُ ورموزٌ لا يَعلمُها إلّا الراسخون في العلم، كما هو معلومٌ من أحوالِ الناس؛ فإنّ آيةً واحدةً لها معانٍ ربما يطَّلِع بعضُ الناسِ على بعضٍ منها، وبعضٌ آخرُ على بعضٍ آخرَ منها، فيتلاحق أفكارُ الجميعِ ثُمَّ يَظهر حقيقةُ الآيةِ[٢].

ولا يَقدِر كلُّ أحدٍ على دفعِ تدسيساتِ النفسِ وتسويلاتِ الشياطينِ[٣]، فَيَحتاج الناقصُ إلى مرشِدٍ صَفيٍّ زَكيٍّ، عالِمٍ بالْمَسالك والْمَهالك ومَشاربِ السالكين.

مثلًا: مَشرَبُ بعضِ السالكين يناسبُ كثرةَ الصلاةِ، وبعضِهم[٤] كثرةَ الصوم، وبعضِهم كثرةَ التفكُّرِ، وكلٌّ من الثلاثِ ممدوحٌ في الشرعِ، ومبَيَّنٌ فيه،

= الشيخُ الكاملُ المكمِّلُ»، الذي له جناحٌ ناسوتيٌّ يتعامل به مع الناس للتكميل، وله جناحٌ ملكوتيٌّ للاستكمال بالاستفاضة من الله تعالى.

(١) عطف على «حقائق»، أي: لكن لألفاظِ الكتُبِ رموزٌ... إلخ.

(٢) هذا إشارةٌ إلى ضرورة جمعِ القدُراتِ العلميّة في كشفِ حقائقِ الدين، فإن جُمعت في شخصٍ فذاك، وإلّا فلا بدَّ من جمعِ الخِبرات.

(٣) تدسيساتُ النفسِ وتسويلاتِ الشيطان ووسوستِه ليست دائمًا في المحرَّمات، بل قد تكون في الواجبات الشرعيّة، فهنا صعُب التمييز، كما يقول المؤلّف في المثال التالي.

(٤) عطف على قوله: «بعض السالكين»، أي: مشربُ بعضِهم يناسبُ كثرةَ الصوم، وكذا «بعضِهم» اللاحق، أي: مشربُ بعضِهم يناسبُ كثرةَ التفكُّر.

ومأمورٌ به، فلولا مرشِدٌ يَهديهِ إلى ما ينفعُه لَدسَّسَ عليه النفس وزيَّنَتْ له ما يضرُّه حتى يُدخِلَه في ورطةِ رياءٍ، أو عُجْبٍ، أو كِبْرٍ، أو غيرِها من الرذائل، كما أنّ ذلك مجرَّبٌ فيمَن لا مرشِدَ له ظاهرًا.

فليس المرشِدُ شريكًا له تعالى، بل مَثَلُه مَثَلُ المدرِّسِ في الهدايةِ والإرشاد؛ فإنْ كان التوسُّلُ بالمدرِّسِ غيرَ شِرْكٍ فهو أيضًا غيرُ شِرْكٍ، وإنْ كان هذا شِرْكًا فلْيكنْ ذلك أيضًا شِرْكًا[1].

[جواب إشكال قوي حول ضرورة المرشد]

إنْ قيل: عُهِدَ في عصْرِه ﷺ، وفي عصورِ الخلفاء والأصحاب على كلٍّ منهم السلام، والتابعين وغيرِهم إلى زمانِنا هذا؛ التوسُّلُ بالمعلِّم من غيرِ نكيرٍ، فصار إجماعًا سكوتيًا، بل قوليًا وفعليًا، بخلافِ حضورِ درسِ المرْشِدِ والتوسُّلِ به.

قلْنا: إنّ المسألةَ المجمَعَ عليها قد يكون العلْمُ بها واجبًا على جميعِ الناسِ، كوجوبِ الصلاةِ وحِلِّ البيعِ، فتكونُ ضروريّةً أو مشهورةً عند الكلِّ، فيطَّلِع عليها وعلى انعقادِ الإجماعِ عليها كلُّ مكلَّفٍ، وقد يَختصُّ بعلْمِها بعضُ الناسِ، كوجوبِ السُّدُسِ لبنتِ الابنِ مع بنتِ الصُّلْب؛ فإنّ عِلْمَ ذلك واجبٌ كِفائيٌّ على بعضِ الناس.

---

(١) تحدَّث الإمامُ الربانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباته» (١: ١٦١-١٦٢)، حول فائدةِ الشيخ الحقِّ، ويُحذِّر في الوقت نفسِه تحذيرًا شديدًا حول المتشيِّخة، فيقول: «إنّ طريقَ الإفادة والاستفادة مبنيٌّ على وجودِ المناسبة؛ لكونِه [أي: السالك] في الابتداء [قبل التزكية] في غايةِ الدناءةِ ونهايةِ الخساسةِ، وعدمِ المناسبةِ أصلًا لجنابِ القُدُسِ جلَّ سلطانُه من هذه الحيثيّة، وذلك البرزخُ هو الشيخُ الكاملُ المكمِّلُ».

ثمَّ حذَّر المسلمين من المتشيِّخة فيقول رحمه الله: «وأقوى أسبابِ وقوعِ الفتورِ على طلَبِ الطالبِ ـ أي: السالك ـ هو الإنابةُ إلى الشيخِ الناقصِ، وهو الذي جَلَس على مُسنَدِ المَشيخةِ بدونِ إتمامِ أمرِه بالسلوكِ والجذبةِ، فصُحبتُه سُمٌّ قاتلٌ للطالبِ، والإنابةُ إليه مرَضٌ مُهلِكٌ. ومَثَلُ هذه الصحبةِ تُورِثُ الانحطاطَ والتنَزُّلَ للاستعدادِ العالي، بل تَرميهِ من الذِّروةِ إلى الحضيضِ».

وحضورُ حلقةِ درسِ المدرِّسِ من قبيلِ الأوَّلِ[1]؛ إذْ بعدمِ علْمِ ظواهرِ الشرعِ يحصُلُ الكفرُ أو الابتداعُ أو الفِسْقُ، ومن ثَمّة اطَّلع على إجماعِ صحَّتِه جميعُ الناس، والتشبُّثُ بالمرشِدِ مِن قبيلِ الثاني[2]؛ إذ هو واجبٌ كِفائيٌّ، سببٌ لكمالِ الشخصِ، لا يتعلَّق بجهلِهِ تكفيرٌ[3] ولا ابتداعٌ ولا فسقٌ[4]، فهو أيضًا مُـجمَعٌ عليه من عصرِ الأصحاب عليهم السلام إلى عصرِنا هذا[5] وممّا قرَّره النَّبيُّ ﷺ.

---

(١) أي: من قبيلِ الإجماعِ الضروريِّ أو المشهورِ بين العامّةِ والخاصّةِ، كوجوبِ الصلاةِ وحِلِّ البيعِ، ومِن قبيلِ الواجبِ العَينـيّ.

(٢) أي: من قَبيلِ الإجماعِ الخاصِّ بالعلماء، ومن قَبيلِ الواجب الكفائيِّ.

ويمناسبةِ هذه المسألةِ أنقلُ قاعدةً جليلةً فيما يُكفِّرُ الناسَ وما لا يُكفِّرُهم، كما ذكَرها المؤلِّفُ في «الفضل الرحماني شرح رسالة الإمام الربّاني قُدِّس سِرُّه في القدر»، وذلك في «المجموعة الرابعة من مخطوطاتِه» (٤٢)، فيقول:

«والضابط: أنّ الحكمَ الدينيَّ إن كان مُـجمَعًا عليه ضروريًّا من الدِّين أو مشهورًا فيه، فإنكارُهُ كفرٌ. وإن كان مُجمعًا عليه خفيًّا في الدينِ؛ فإن كان إنكارُه لشُبهةٍ في الكتابِ والسنةِ، أو لدليلٍ عقليٍّ فاسدٍ [كما للمعتزلة في خلقِ الأفعال] فإنكارُه ليس كفرًا، بل حرامٌ وجهالةٌ. فإن كان [الإنكارُ؛ إنكارُ الإجماعِ الخفيِّ] في العقائدِ فابتداعٌ، أو في الفروعِ فاجتهادٌ خطأٌ. وعلى كلٍّ [أي: سواء الإجماعُ الخَفيُّ في الأصولِ أو الفروع] إنكارُه حرامٌ لِـمَن عَلِمَ الإجماعَ. وإن لم يكن مُـجمَعًا عليه مطلقًا فإنكارُه ليس كفرًا ولا ابتداعًا، وإن كان جهلًا؛ لعدمِ مطابقتِه للدليلِ».

(٣) وإن تعلَّق بإنكارِه ابتداعٌ، بل ربما يجرُّه إلى الكُفر. (منه).

(٤) لأنّ الفرقَ بين الجهلِ بالشيء وبين إنكارِ الشيء.

(٥) ذكَرَ الإمامُ الغزاليُّ شروطَ الطهارةِ، وأتى بذكرِ ضرورةِ الإمام، فيقول: «فإذا قدَّم هذه الشروطَ الأربعةَ [التي مرَّت في البداية في إثبات الطريقة] وتجرَّدَ مِن المالِ والجاهِ، وكان كمَن تطَهَّر وتوضَّأ ورفَعَ الحدَثَ وصار صالحًا للصلاة، فيحتاج إلى إمامٍ يَقتدِي به، فكذلك المريدُ يحتاجُ إلى الشيخِ والأستاذِ يَقتدِي به [لا محالةَ] إلى سواءِ السبـيل؛ فإنّ سبـيلَ الدِّين غامضٌ، وسُبُلَ الشيطانِ كثيرةٌ ظاهرةٌ، فمَن لم يكن له الشيخُ يَهدِيه قادَه الشيطانُ إلى طُرُقِهِ لا =

ويدلُّ عليه آياتٌ[١] وأحاديثُ[٢]، ولكن لعدمِ عمومِ التكليفِ به لم يشتهِر

= مَحالةَ. فمَن سلَكَ البواديَ المُهلِكةَ بغيرِ خفيرٍ فقد خاطَر بنفسه وأهلكها... فمُعتصِم المريدِ بَعدَ تقديمِ الشروط المذكورةِ شيخُهُ، فليتمسَّك به تمسُّكَ الأعمَى على شاطئِ النهرِ بالقائدِ بحيث يُفوّض أمرَهُ إليه بالكليّة...». «إحياء علوم الدين» (٣: ٦٨-٦٩).

والدليلُ على ضرورةِ هذا الاقتداءِ هو أنّ الصحابةَ رضي الله عنهم أجمعين، مع وصولِهم درجةَ صحبةِ النبيّ ﷺ التي لا توازيها رتبةٌ بعد النبوّةِ؛ لم يقولوا: نحن عارفون بأسرارِ الشريعة، ولا نحتاج إلى إمامٍ بعدَ النبيّ ﷺ حتى يقودَنا في أمورِ ديننا، بل اختاروا إمامًا قبلَ دفنِ حضرةِ الرسولِ ﷺ عن طريق الشورى والانتخاب، حتى انعقد الإجماعُ على سيِّدِنا أبي بكرٍ الصديقِ، وهذا الاختيار لم يكن لتنظيم الأمور المعاشيّة المسمّاةِ بالسياسة الشرعيّةِ فحسبُ، بل لأمور المعادِ أيضًا؛ فالخلفاءُ الراشدون مع أنّهم أمراءُ في أمورِ دُنيا المسلمين، كذلك كانوا أمراءَ في أمور دينِهم، أما غيرُهم فلم يقع لهم هذانِ الأمرانِ، مثلًا: أولياءُ هذه الأمّةِ كانوا أولي أمرِ المسلمين في أمورِ دينِهم فقط، والأمراءُ كانوا أمراءَ في شؤونِ دنياهم فقط، فلم يقع لغير الصحابةِ الكِرامِ رضيَ اللهُ عنهم الولايةُ والسلطةُ معًا في آنٍ واحدٍ، وهذا إن دلَّ على شيءٍ فإنّما يدلُّ على عِظَمِ شأنِ الصحابة وقوّةِ استعدادِهم رضي الله عنهم أجمعين بواسطةِ صحبةِ النبيّ ﷺ، ودليلٌ على جلالةِ قدرِ صُحبتِه ﷺ؛ بحيث قَوِيَ مَن صاحبَه استعدادًا ليس لغيره، كما نال الصحابةُ الكرامُ بها فضائلَ لا تُعدُّ ولا تُحصَى.

وصرَّح السيد عبد الرحيم المولوي بهذه الحقيقة في «العقيدة المَرضيّة» (٥٥٩)، فيقول ما معناه:

إنّ الصَّحابةَ كانوا شُركاء   في الفيْضِ العامِّ مِن خَيرِ الورَى
لكنْ في الفيْضِ الخاصِّ المحوَّل   كلٌّ مُريدُ الإمامِ الأوَّل
وهو ظاهرًا باطنًا مُطاع   على كلِّهم لهُ اتِّباع
ومِن نُوره كلٌّ مُلتمِس   ومِن نارِه كلٌّ مُقتَبِس

(١) منها قولُه تعالى: ﴿ وَذَرُوا۟ ظَـٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْسِبُونَ ٱلْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا۟ يَقْتَرِفُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢٠].

(٢) منها ما رواه البخاريُّ في «صحيحه»، بابُ مَن استبرأ لدينه برقم (٥٢) (١: ٢٠) قال ﷺ: «... ألا وَإنّ في الجَسَدِ مُضغةً، إذا صَلَحَت صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإذا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، ألا وَهِيَ القَلبُ».

اشتهارَ الأول[١] وخُصَّ بعلْمِه بعضُ الناسِ، على أنّ الأصل في كلِّ شيءٍ الجوازُ والصحةُ ما لم يدلَّ دليلٌ قطعيٌّ على بطلانِه[٢].

[دليل شبه إجماعي لرد منكري المرشد]

ولعلَّ مَنْ يُنكِر التشبُّثَ بالْمُرشِد يظنُّ أنّ المريدَ يَحسَبُ أنّ مرشِدَه مؤثِّرٌ وشريكٌ للهِ تعالى، وقد عَلِمْتَ أنّ حقيقةَ الإرشادِ هدايةٌ كهدايةِ المدرِّسِ، ومِن ثَمّة تَشبَّثَ بالمرشِد آلافُ أُلوفٍ من العلماء الراسخين، مثل الأئمة الأربعةِ على كلٍّ منهم السلامُ، وأصحابِهِم، وسائرِ العلماءِ الفُضلاءِ الصالحين إلى زمانِنا هذا، وسَلَّمُوا أنفسَهُم لمرشِديهم كالميّتِ بين يدَيِ الغاسلِ، وكفَى بذلك دليلًا؛ لأنهم إنْ لم يَذوقُوا في ذلك حقيقةً ولمْ يتبيَّنْ لهم صحَّتُه لَرَجعوا عن ذلك وبيَّنُوه للناسِ[٣]، ومُنكِرُ ذلك لم يَذُقْ هذا.

ومن القواعد المسلَّمةِ المجمَعِ عليها: «أنّ مَن حَفِظ حجّةٌ على مَنْ لم يحْفَظْ، والمثبِتَ[٤] مقدَّمٌ على النافي»، وما يذكُرُه المُنكِرُ من الشُّبُهات مدفوعٌ بحمْلِه على مَنْ يظنُّ تأثيرَ غيرِ اللهِ في الوجود.

---

(١) أي: من قَبيلِ الإجماعِ الضروريّ أو المشهورِ بين العامّةِ والخاصّةِ، كوجوبِ الصلاةِ وحِلِّ البيع، ومِن قَبيلِ الواجبِ العينيّ.

(٢) إشارةٌ إلى القاعدة الأُصوليّة المقرَّرة: الأصلُ في الأشياءِ الإباحةُ.

(٣) كما قال السيد عبد الرحيم المولوي في «العقيدة المرضيّة» (٤٤٢-٤٤٣). ما حاصلُه: إثباتُ القتلِ على أحدٍ ثابتٌ بشاهدَين، فمئاتُ العلماء الأعلام أشهدوا على حقيّة الطريقةِ وآدابها، ألا يستوي هذا بذاك؟!

(٤) عطفٌ على «مَن حَفِظ»، أي: من القواعد المسلَّمةِ المجمَعِ عليها: «أنّ المثبِتَ مقدَّمٌ على النافي».

[الخلاف بين النقشبندية والقادرية الحقة في المنهج لا في المقصد]

ثمَّ الطريقةُ إمّا جذبةٌ وتصفيةٌ، وإمّا سلوكٌ وتزكيةٌ، وعلى الأوَّلِ الطريقةُ العليّةُ النَّقْشَبَنديّةُ المجدِّدِيّةُ؛ فإنّ المريدَ إذا سلَّمَ نفسَه للهِ تحت تربيةِ مُرْشِدٍ كاملٍ ماهرٍ باهرٍ، فبمجرَّدِ التسليمِ يدفعُ اللهُ أسارةَ مجرَّداتِهِ لماديّاتِه ويجذِبُها إلى عالَمِ الأمْرِ مع بقاءِ عَلاقتِها بالماديّات، فيصفِّيها شيئًا فشيئًا إلى تمامِ دائرةِ الولايةِ الصغرى، فيحصل لهم تصفيةٌ قبل تزكيةٍ؛ ومِن ثَمَّ لا يسلكُ سالكو هذه الطريقة في ابتداءِ الأمرِ العباداتِ الظاهرةَ كثيرًا إلّا الواجباتِ والسُّنَنَ المؤكَّدةَ، ويأمرُهم المرشِدُ بالتفكُّر في المجرَّداتِ.

وإذا وفَّق اللهُ الشخصَ لبلوغِ الولايةِ الكبرى والعُلْيا يشرَعُ في طريقِ التزكيةِ؛ بأنْ يُزكِّي النفسَ أوَّلًا، ثُمَّ النارَ، ثُمَّ الهواءَ، ثُمَّ الماءَ، ثُمَّ الترابَ، وتزكيةُ الترابِ إنما يحصُلُ لِمَنْ بلَغَ آخِرَ نُقاطِ الولايةِ، وذلك نادرٌ جدًّا، فيحصُلُ تزكيةٌ بعد تصفيةٍ، وتصفيةٌ كاملةٌ بعد التزكيةِ.

وعلى الثاني الطريقةُ العَلَويّةُ الجِيلانيّةُ العليّةُ قدَّس اللهُ أسرارَ الكُلِّ؛ فإنّهم يَشرَعون في تزكيةِ النفسِ والتصفيةِ القالبيّةِ أوَّلًا، ومِن ثَمّة يصدُرُ عنهم عباداتٌ ظاهريّةٌ قويّةٌ شديدةٌ، كالأربعينيّاتِ وكثْرةِ الصيامِ إلى غيرِ ذلك.

[حكم الحركات والأصوات لدى السالك][1]

إذا عَلمْتَ ذلك فنقولُ: إنّ المجذوبَ والسالكَ مريضٌ حقيقةً، يُداوِيه اللهُ

---

(١) من البداية إلى هنا مقدّمةٌ للسؤالَين المطروحَين في البداية تحت عنوان: «هل يَبطل صلاةُ الصوفيّةِ المجذوبين بالحركات والأصوات؟ وهل يجوز لِمَن تمسّك بشيخٍ أن ينتقلَ إلى مرشدٍ في حياةِ مرشدِه الأوّل أو بعد مماته أم لا يجوز؟». وقال هناك: «ولِتَوقُّفِ الجوابِ على بيانِ حقيقةِ البشر، وحقيقةِ الطريقةِ، وحقيقةِ السلوكِ والسيرِ، والتزكيةِ والجذبةِ، والتصفيةِ؛ نشير أوَّلًا إلى إجمالِ هذه الحقائقِ» فيبدأ بجواب السؤالِ الأوَّلِ، ثمَّ الثاني.

تعالى بالتصفيةِ والتزكيةِ، ولا قدرةَ له على دفْعِ الألَمِ ولا على دفْعِ الحركاتِ والأصواتِ إلّا الأقوياءَ منهم، فإنْ قَدَر على الدَّفعِ أو تصنَّع في ذلك رياءً فصلاتُه باطلةٌ بالحرَكات وظهورِ الصوتِ منه، وإن كانَ مُـحِقًّا صادقًا في الجذبةِ ولم يَقدِرْ على الدفْع فصلاتُهُ صحيحةٌ ومُثابٌ عليها ضَعْفَ ثوابِ غيرِ السالكِ، لا قياسًا على المريضِ بل هو أعلَى المرضَى وغيرُ مكلَّفٍ؛ لأنّ مرَضَ الرذائلِ أشدُّ وأخبثُ من الأمراضِ البدنيّةِ، ومن ثَمّة أوجب الشرْعُ تداوي الرذائل بالتزكيةِ والتصفيةِ ولم يُوجِبْ تَداوِي المرَضِ البدنيِّ.

فإنْ كلَّفْنا المجذوبَ أنْ لا يسلُك الطريقَ أو أنْ لا يُصلِّيَ فهو تكليفٌ بما أوجب اللهُ خلافَه، وإنْ كلَّفْناه بأنْ لا يتحرَّكَ ولا يصيحَ فهو تكليفٌ بالْمُحالِ، كتكليفِ المترشِّحِ المرتعِشِ بعدمِ الارتعاشِ.

وإنْ قلْنا: إنه كاذبٌ يقدِرُ على الدفعِ فهذا سوءُ ظنٍّ بمسلمٍ صالحٍ؛ فالمجذوبُ إنْ كان صادقًا في الجذبة غيرُ قادرٍ على الدفعِ فلا يَخَفْ لومَةَ لائمٍ، ويجب على المُنصِفِ أنْ لا يلُومَه، وصلاتُه صحيحةٌ، وإنْ كان كاذبًا أو قادرًا على الدفعِ فلْيَخفِ اللهَ ويَتركْ جذْبتَه، نعم يَجب عليه أنْ يَنسلِخَ عن شُغلِه قبْلَ إقامةِ الصلاةِ وأنْ يستمِدَّ من اللهِ بوسيلةِ المُرشِد أنْ يُثبِّتَه في الصلاةِ، فإنْ جَرَّب أنّ ذلك نافعٌ له فلْيُعِدْه في كلِّ صلاةٍ، وإلّا فلا يجبْ عليه الإعادةُ.

[حكم الانتقال من مرشد إلى مرشد آخر][1]

ومَن تمسَّك بمُرشِدٍ كاملٍ باهرٍ ماهرٍ فلا يجوز له الانتقالُ إلى آخرَ ولو عَلِم المنتَقَلَ إليه أفضلَ من مُرشِدِه الأوَّل، إلّا إنْ أمَرَه مرشِدُه بطِيبِ نفسِه بالانتقالِ، كما وقع ذلك كثيرًا من المتقدِّمين.

---

(١) وهذا جوابُ السؤال الثاني المطروح في بدايةِ الرسالة بقولِه: «وهل يجوز لِمَن تمسَّك بشيخٍ أن يَنتقلَ إلى مرشدٍ في حياةِ مرشدِه الأوّل أو بعد مماته أم لا يجوز؟».

وأمّا بعْد وفاةِ المرشِد فإنْ أراد مجرَّدَ حفظِ الإيمانِ وحشْرِه في زمرةِ أتباعِ الصالحين، ودفْعِ البلايا الظاهرةِ، وحصولِ الآمالِ الدنيويّةِ؛ فيَكْفيهِ روحانيّةُ مرشِدِه الأوَّلِ في ذلك فلا يَنتَقل.

وإنْ أرادَ الترقّيَ في مقاماتِ الطريقِ؛ فإنْ كان ذا بصيرةٍ كاملةٍ واطمئنانِ قلْبٍ ونفْسٍ بأنْ بَلَغ مرتبةَ الولايةِ الكُبرَى، فكذلك يَكفِيه روحانيّةُ مرشِدِه[1] ويحْرُمُ عليه الانتقالُ، وإلّا[2] فيَجب عليه الانتقالُ؛ لِيَخرجَ عن ورطةِ تَدْسيساتِ النفسِ وتسويلاتِ الشيطانِ، ويسلُكَ[3] مسالِكَ الطريقِ بسلامةٍ.

[التوفيق بين قولين]

فمَن أطلَق حرمةَ الانتقالِ فكلامُه محمولٌ على إحدَى الفَريقَين الأوَّلَيْن[4]، ومَن أطلَق الجوازَ بل الوجوبَ أراد بالنسبة إلى الفرْقةِ الثالثةِ[5].

---

(١) وهذا إشارةٌ إلى جوازِ رابطةِ الميّت لِمَن بَلَغ تلك المرتبةَ، والمانعون رابطةَ الميّتِ إنما أرادوا للمبتدي في الطريقة، وهو مَن وَصَل الولايةَ الصغرى، أمّا صاحبُ البصيرةِ الكاملةِ ـ وهو مَن بَلَغ الولايةَ الكبرَى ـ فله الرابطةُ، كما سيأتي في رسالةِ «الدوائر العشرين».

(٢) «وإلّا»، أي: وإن أرادَ الترقّيَ في مقاماتِ الطريقِ ولم يكن ذا بصيرةٍ كاملةٍ، بأن لم يبلغ مرتبةَ الولايةِ الكبرَى؛ فيَجب عليه الانتقالُ لِيَخرُجَ عن ورطةِ تدسيساتِ النفسِ وتسويلاتِ الشيطانِ.

(٣) عطفٌ على قوله: «لِيَخرجَ»، أي: فيَجب عليه الانتقالُ؛ لِيَسلكَ... إلخ.

(٤) فمَن قال: لا يحرم الانتقال، ليس المرادُ النفيَ في جميعِ الأحوال، بل المراد لمجموعتَين:
الأوَّل: لمَن أراد مجرَّدَ حفظِ الإيمان، وحشرِه في زمرةِ أتباعِ الصالحين، وحصولِ الآمالِ الدنيويةِ، فيكفيهِ روحانيّةُ مرشِدِه الأوَّلِ في ذلك فلا يَنتقل.
والثانية: لِمَن أرادَ الترقّيَ في مقاماتِ الطريقِ بصيرًا كاملًا، مطمئنَّ القلبِ والنفسِ، بأن بلَغ مرتبةَ الولايةِ الكبرى، يكفيه روحانيّةُ مرشِدِه الميّتِ، ويَحرُمُ عليه الانتقالُ.

(٥) فمَن قال: يجوز الانتقالُ بل يجب، ليس المراد الجوازَ في جميعِ الأحوالِ، بل المراد لِمَن أرادَ الترقّيَ في مقاماتِ الطريقِ ولم يكن ذا بصيرةٍ كاملةٍ، بأن لم يبلَغ مرتبةَ الولايةِ الكبرى،=

وقد تواتر انتقالُ كثيرٍ من الأولياءِ العِظام من مرشدٍ ميّتٍ إلى مرشدٍ حَيٍّ، منهم سيِّدُنا خواجة[١] بهاءُ الدين شاه نقشَبَند[٢] قدَّس اللهُ سرَّه العزيزَ؛ فإنّه أخذ في صباه البَيعةَ من سيِّدِنا خواجة بابا السَّماسيِّ[٣] قدَّس اللهُ سرَّه، ثمَّ بعد فوته وإنْ كان يَستمدُّ في الحقيقةِ عن روحانيّةِ سيِّدِنا خواجة عبدِ الخالق الغَجدواني[٤]

= فيَجب عليه الانتقالُ؛ لِيَخرجَ عن ورطةِ تدسيساتِ النفسِ وتسويلاتِ الشيطانِ.

(١) الخواجة: كلمةٌ فارسيةٌ بمعنى (الشيخ)، ويُجمَع على «خواجكان» بكافٍ، وهو بدلُ الهاءِ في المفردِ، والألفُ والنون علامةُ الجمعِ ـ لا التثنية ـ في الفارسيّة. «الحدائق الورديّة في حقائق أجلّاء النقشبنديّة» الشيخ عبد المجيد خان (١٦٠).

(٢) الشاه نقشبند: هو الشيخ محمد بن محمد بهاء الدين، الشهير بالشاه نَقشَبند، الأُويسي البخاريُّ، وُلِد قدَّس الله سرَّه سنةَ (٧١٧هـ) في قصر العارفان [الألف والنونُ علامةُ الجمع في الفارسية بخلاف العربيّة] قريةٌ من قُرَى بُخارَى، على فرسخٍ منها، كان بحرًا من العرفان، أتحفه اللهُ تعالى منذ كان طفلًا بالكرامات الزاهيةِ الزاهرةِ، وصَل إليه رئاسةُ الطريقةِ النقشبنديّة في عصرِه، ولا زالت باسمِه الشريفِ معروفةً، تلقَّى هذه الطريقةَ العليّة في الظاهر من سيِّدِنا محمد بابا السماسيِّ، ثمَّ من بعدهِ صَحِب السيِّد أمير كلال، وفي الحقيقةِ كان أويسيًّا يستمدُّ من روحانيّةِ الشيخ عبد الخالق الغجدوانيِّ قُدِّس سِرُّهم. «الحدائق الورديّة في حقائق أجلّاء النقشبنديّة» الشيخ عبد المجيد خان (١٨٠).

(٣) بابا السماسي: هو عالِـمُ الأولياء ووليُّ العلماءِ، وُلِد قُدِّس سِرُّه في سيماس، وهي قريةٌ من قُرَى راميتن، على ميلٍ منها، وثلاثةِ أميالٍ من بُخارَى، واشتغل بقراءةِ العلومِ النقليّةِ والعقليّةِ حتى أصبح علامةً في كلِّ الفنون، ثمَّ صَحِب سيِّدنا العزيزان، ودأب على المجاهدات والرياضات، فامتاز على إخوانِه بالفيوضات وبلوغ المقامات، حتى اختاره خليفةً عند وفاتِه وأمَر أصحابَه بمتابعتِه في طاعتِه مدّةَ حياتِه. «الحدائق الورديّة في حقائق أجلّاء النقشبنديّة» (١٧٦).

(٤) الغجدواني: هو عبد الخالق بن عبد الجليل الغجدواني، وُلِد في (غجدوان) قريةٌ عظيمةٌ على ستّةِ فراسخَ من بُخارَى، وبها منشؤُه ومَدفنُه، ونَسبُه الشريف يتَّصلُ بالإمام مالك رضي الله عنه، وكان تحصيلُه للعلوم في بُخارَى، ولَمّا بَرع بالعلوم الظاهرةِ اشتغل بالمجاهدات والرياضات الشاقّة وتحصيلِ العلوم الباطنةِ، وكان له خلفاء أجلّاء، ذُكر أنّه كان يقرأ تفسيرَ القرآنِ عند الشيخ صدر الدين قُدِّس سِرُّه، فوصَل إلى قولِه تعالى: ﴿ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾=

قدّس سرُّه، لكن تشبَّثَ ظاهرًا بسيِّدِنا خواجة السيدِ أميرِ كُلالٍ[١] قدّس سرُّه؛ لِيُبيِّنَ له لفظًا المسالكَ والمهالكَ.

ومنهم سيِّدُنا الإمامُ الربانيُّ[٢] قدَّس اللهُ سرَّه؛ فإنّه أخَذ البيعةَ من والِده الماجدِ قُدِّس سرُّه في الطرائقِ الوجوديّة والقادريّة والچشتيه، وبلَغ الكمالَ فيها حتى أجازه والِدُه بالإرشاد في الطرائقِ الثلاثةِ وأقامَه مُقامَه، ثُمَّ بعد وفاةِ والِده لَمّا طالَع كُتُبَ سادةِ النَّقْشَبنديّة قدَّس اللهُ أسرارَهم، اشتاقَ إلى دخولِ طريقتِهم ولم يقنَعْ بولايتِهِ وكمالِ علْمِهِ، وانتقَلَ إلى سيِّدِنا خواجة محمَّد باقي بالله[٣]

= [الأعراف: ٥٥]، قال للشيخ: ما حقيقةُ الذِّكرِ الخفيِّ وكيف طريقُه؛ فإنّ العبدَ إذا ذَكَر بالجهرِ وبتحريكِ الأعضاءِ يطَّلعُ الناسُ عليه، وإن ذَكَر بالقلبِ فالشيطانُ يَطَّلِع عليه؛ لقولِه ﷺ: «إنَّ الشَّيطانَ يَجرِي مِن الإنسانِ مَجرَى الدَّمِ»؟ (رواه البخاري في «صحيحه» باب مَن انتظر حتى تُدفَنَ، برقم (٢٠٣٨) (٣: ٥٠).
فقال له الشيخُ: إنّ هذا علمٌ لَدُنيٌّ، وإن شاء اللهُ تعالى يَجمعُك على أحدٍ من أوليائِه، فيُلقِّنُك الذِّكرَ الخفيَّ.
فكان الخواجة قُدِّس سِرُّه يَنتظر وقوعَ هذه البِشارةِ حتى جاء الخضرُ عليه السلام إليه فقال له: «أنت وَلدِي»، ولقَّنَه الذِّكرَ الخفيَّ؛ وهو أنّه أمَره أن ينغمِسَ في الماءِ ويَذكُر بقلبِه «لا إلهَ إلّا اللهُ محمدٌ رسولُ اللهِ»، ففَعَل كما أمَره وداوم عليه، فحَصل له الفتحُ العظيمُ والجذبةُ القيوميّةُ، ثمَّ تسلسلت هذه الجذبةُ بالذكرِ الخفيِّ عند خواجكان. «الحدائقُ الورديّةُ في حقائقِ أجلاء النقشبنديّة» الشيخ عبد المجيد خان (١٦٠-١٦٩).

(١) أميرُ كلال ابنُ السيدِ حمزة، وُلِد قُدِّس سِرُّه في قريةِ سُوخار، وهي على فرسَخَين من بُخارَى، وتُوفِّي فيها. وذُكر في مقاماتِه عن والدتِه رحمهما اللهُ أنّها قالت: لقد كنتُ وأنا حاملٌ به إذا تناولتُ لقمةً من طعام مشبوهٍ [لا حرام] أجِدُ في نفسي ألَمًا، فلمّا تكرَّر معي هذا الأمرُ التزَمتُ طريقَ الاحتياطِ في طعامي، فلمْ أجد بعد ذلك شيئًا، وكنتُ أرجو أن يَجعَلَ اللهُ فيه الخيرَ والبركةَ. «الحدائقُ الورديّةُ في حقائقِ أجلاء النقشبنديّة» (١٧٧).

(٢) سبقت ترجمتُهُ.

(٣) الشيخ محمد باقي مؤيِّدُ الدين، وُلِد قُدِّس سِرُّه في نواحي كابُل، ونشأ بها، ثمَّ قَدِم الهندَ لأمرٍ من الأمورِ الدنيويّةِ، فأدركته جذبةٌ من جذباتِ الحقِّ قويةٌ، فأعرَض عن الدنيا وأربابها، وجَدَّ =

قُدِّس سرُّه، وأخَذ البيعةَ منه، وأتمَّ تلك الطريقةَ على يدَيْه في شهرَين وأيّامٍ، كما هو مذكورٌ في كثيرٍ من مكتوباتِهِ.

ومنهم سيِّدُنا خواجة أبو سعيدٍ[١] قَدَّس اللهُ سرَّه؛ فإنّه أخَذ القادريةَ والچشتيه من المرشِدِين وأجازوه بالإرشادِ فيها، وصار وليًّا باهرًا، ثُمَّ انتقَل إلى سيِّدِنا الشاه عبدِ الله الدِّهْليِّ[٢] قُدِّس سرُّه، فأخَذ منه بيعةَ الطريقةِ العليّةِ النقشَبَنديّةِ، فجعَلَه نائبًا منابَه قائمًا مقامَه، حتى إنّ حفيدَه سيِّدَنا الشاهَ مظهر المهاجرَ المجدِّديَّ[٣]

= في تلقِّي العلومِ عن ساداتِ العصرِ وفُضلاءِ كلِّ مصرٍ، والأخذِ عن العارفين، والاستفاضةِ من قلوبِ الأولياء، ولم يَألُ في السياحةِ جُهدًا إلى أن وصَل إلى مدينةِ سمرقندَ، واتَّصل بحضرةِ محمد الخواجطي الأمكنطي قدَّس اللهُ سِرَّه، والأمكنة: قريةٌ من قُرَى بُخارَى، حتَّى صار في المعقولِ بحرًا، وفي المنقولِ حَبرًا، وفي كلِّ فضيلةٍ فردًا، تُوفِّي سنةَ (١٠١٤هـ)، في مدينة دِهلي. «الحدائقُ الورديّةُ في حقائقِ أجلاء النقشبنديّة» (٢٤٦).

(١) لم أجد ترجمتَهُ.

(٢) هو الشيخُ عبدُ الله بنُ عبدِ اللطيف المعروفُ بغُلامِ عليٍّ الدِّهليِّ، وُلِد سنةَ (١١٨٥هـ)، لَقِيَ أكابرَ مشايخِ الطريقةِ الچشتيه وقتئذٍ في دِهلي، كالشيخ ضياءِ الله والشيخِ عبدِ العدل، وحصَّل العلومَ وتَشرَّف بالطريقَتَين القادريةِ والنقشبنديةِ، كما كَتَب هو في بيانِ أحوالِه قُدِس سِرُّه، فقال: إنِّي بعد تحصيلِ علمِ الحديثِ والتفسيرِ تَشرَّفتُ بالطريقة العليّةِ القادريّةِ والنقشبنديةِ عند الشيخِ ميرزاجان جانان، حتى كسَب الإجازةَ المطلقةَ في الإرشادِ، وله أقوالٌ، ومن كلماتِ كمالاتِه وكمالاتِ كلماتِه قال: «حبُّ الدنيا رأسُ كلِّ خطيئةٍ، ورأسُ الخطايا الكفرُ»، تُوفِّي سنةَ (١٢٤٠هـ). تُنظر: «الحدائقُ الورديّةُ في حقائقِ الأجلّاء النقشبنديةِ» الشيخ عبد المجيد بنُ محمدِ الخاني الخالدي النَّقشبندي (٢٠٩، ٢١٨).

(٣) جان جانان: هو الشيخ حبيبُ اللهِ شمس الدين جان جانان مظهر، وُلِدَ قَدَّس اللهُ سِرَّه سنةَ (١١١٣هـ)، تتلألأ أنوارُ الهدايةِ وآثارُ النجابةِ في ناصيتِه، فما بلَغ في السِّنِّ ثمانيَ عشرة سنةً إلّا وَفاق وبَرَع في كلِّ فنٍّ، فجَذَبه الحقُّ إلى خدمةِ حضرةِ السيِّد نور محمد قَدَّس اللهُ سِرَّه، فتلقَّى عنه الطريقَةَ العليّةَ النقشبنديّةَ، وله كلماتٌ قيِّمة، منها: حاصلُ هذه التكلُّفاتِ كلِّها تهذيبُ الأخلاقِ على وفقِ مكارِمِ أخلاقِه ﷺ؛ إذ قال: «بُعِثتُ لأتمِّمَ مَكارِمَ الأخلاقِ». وقال: «العملُ بالعزيمة ـ بالأحوط ـ في هذا الزمان صَعبٌ جِدًّا؛ لفسادِ المعاملاتِ وعدمِ إمكانِ=

قدَّس اللهُ سرَّه بعد أنْ حَكَى هذه الحكايةَ، قال: إنّ الشاهَ جعَل سيِّدَنا مولانا خالد[١] قُدِّس سرُّه تحت تربيتِهِ، وقد فصَّل انتقالَ الشاهِ نَقْشَبَند والإمامِ الربانيِّ وجدِّهِ الشاهِ أبي سعيدٍ في كتابِهِ «المناقب الأحمدية»[٢].

ومنهم سيِّدُنا مولانا خالد ذو الجناحَيْن قَدَّس اللهُ سرَّه؛ فإنّه كان في ابتداءِ أمرِهِ على الطريقةِ القادريّةِ حتى تَصفَّتْ مجرَّداتُهُ وتزكَّتْ ماديّاتُهُ، ثُمَّ انتَقَل إلى سيِّدِنا الشاهِ عبدِ الله الدِّهْليِّ قُدِّس سرُّه، فصار وليًّا ماهرًا باهرًا في الطريقةِ العليّةِ النَّقْشَبَنديّةِ في مدّةٍ قريبٍ من تسعةِ أشهُرٍ.

ومنهم سيِّدُنا الشيخُ محمَّد عثمان سراجُ الدين[٣] قُدِّس سرُّه؛ فإنّه كان

= تطبيقِه على قواعدِ الشريعةِ. فالأخذُ بظاهرِ الفتوى ـ أي: بظاهرِ الشريعةِ الشريفةِ ـ مع اجتنابِ البِدعةِ غنيمةٌ عظيمةٌ». «الحدائقُ الورديّةُ في حقائقِ الأجلّاء النقشبنديةِ» (٢٧٦-٢٧٨).

(١) مولانا خالد: هو الشيخ خالد بن أحمد بن حسين ذو الجناحَين، وُلِد سنة (١١٩٣هـ) من بلدةِ قرداغ، وهي من أكبر أعمالِ بابان، على خمسةِ أميالٍ من السليمانية، وهي الآنَ قضاءٌ تابعةٌ لمحافظة السليمانية، نشأ في هذه القصبة في حِجرِ والِده الجليلِ سليلِ الوليِّ الكاملِ ثير ميكائيل ـ شەش أنطشت ـ أي: ذِي الأصابع الستّ العثماني، نسبةً إلى سيِّدِنا عثمانَ بنِ عفانَ رضي الله عنه. طاف البلادَ للتحصيل، وصار نابغَ زمانه في العلوم الشرعيةِ، ثمَّ رحل إلى هندستان وتمسَّك بالشيخ عبد الله الدهليِّ، وأخذ إجازة الإرشاد من عنده في مدةٍ قصيرةٍ أقلَّ من سنةٍ، ورجع إلى السليمانية، ثمَّ توجَّه إلى بغدادَ، ثم رَجع إلى السليمانية، ثمَّ سافر إلى بلاد الشام، ويَسلُك بالطالِبين، وتَربَّى على يدِه كثيرٌ من أصحابِ المراتبِ العالية إلى أن وافاه الأجلُ سنة (١٢٤٢هـ). تُنظر: «الحدائقُ الورديّةُ في حقائقِ الأجلّاء النقشبنديةِ» (٣٠٣-٣٠٦). «يادیمەردان» «تذكار الرِّجال» (١: ٧ وما بعدها).

(٢) لم أجده.

(٣) سراج الدين: هو الشيخُ الجليلُ والمرشدُ الأصيلُ محمد عثمان الطويليُّ الخالديُّ النقشبنديُّ قَدَّس الله تعالى روحَه، ابن الشيخ خالد، من سادات نعيم، ومن سليلِ سيِّدنا الحسن رضي الله عنه أبًا، وسيِّدِنا الحُسَين أمًّا، وُلِد سنةَ (١١٩٥هـ) في قريةِ طويلة التابعة لمحافظةِ حلبجة، نشَأ في بيتِ الكرامةِ والطاعةِ واتّباعِ السُّنّة والأدبِ وحُسنِ السلوك، دَخَل في رَيعانِ شَبابه =

قادريًّا في أوَّلِ أمْرِه، حتى أمَرَه روحانيّةُ سيِّدِنا عبدِ القادرِ الجيلانيِّ[1] قَدَّس اللهُ سرَّه بالانتقالِ إلى سيِّدِنا مولانا خالدٍ قُدّس سرُّه.

وأمثالُ هذه الحكاياتِ كثيرةٌ مشحونةٌ بها كُتُبُ سِيَرِ الأولياءِ عليهم السلامُ، فلولا جوازُ الانتقالِ ـ بل وجوبُه ـ لِدفْعِ تدسيساتِ النفْسِ وسهولةِ السَّيْر لمْ يرتكِبوه.

[منهج الأولياء في الإرشاد]

ثمّ[2] إنّ مشاربَ الأولياءِ عليهم السلامُ في إرشادِ الناسِ متفاوتةٌ:

فمنهم مَن يَجعَلُ ملَكةَ الرابطةِ[3] ساريةً في مادياتِ ومجرَّداتِ المُرِيدِ، فينعكسُ الرابطةُ بالأنوارِ والتجلياتِ أوَّلًا، وينْعكسُ المريدُ بأظلالِ ذلك؛ ففي الحقيقةِ السالكُ هو الرابطةُ[4]، والشخصُ في ظلِّها، ولا يكونُ الحاصلُ مِلْكًا

= في دراسةِ العلومِ العربيّةِ، وتَمسَّك بضياءِ الخافقَين ونورِ المشرقَين الشيخ مولانا خالد ذي الجناحَين، فصار من أهلِ الحضورِ الكامل، فأجازه واستَخلَفه، وأخذ يَخدُم الدينَ ويَسلُك بالطالِبين، تَربَّى على يدِه كثيرٌ من أصحابِ المراتبِ العالية، ودأب على الإرشاد حتى وافاه الأجلُ سنةَ (١٢٨٣هـ). يُنظر: «علماؤنا في خدمة العلم والدين» للشيخ عبد الكريم المدرس (٥٢٣)، «يادیمەردان» «تذكار الرّجال» (٢: ٧ وما بعدها).

(١) الجيلاني: هو عبد القادر بن أبي صالح موسى جنكي دوست، الملقب بإمام الحنابلة في عصره، وشيخ الإسلام، وُلِد في بلدة جيلان سنة (٤٧١هـ)، وعندما ترجم له ابن رجبٍ في «الذيل على طبقات الحنابلة» قال: شيخُ العصر، وقدوةُ العارفين، وسلطانُ المشايخ، وسيِّدُ أهل الطريقة في وقته محيي الدين أبو محمد، صاحبُ المقامات والكرامات، والعلوم والمعارف، والأحوال المشهورة، وقد تُوفِّيَ عام (٥٦١هـ). «الذيل في طبقات الحنابلة» (١: ٢٩٠)، «الشيخ عبد القادر الجيلاني» عبد الرزاق الطيلاني (٢٦٥).

(٢) قال المؤلِّف رحمه الله: «بيانٌ لسِرِّ أنّ أتباعَ بعضِ الأولياء يكثُرُ منهم الجذبةُ ويعسُرُ عليهم الانتقالُ، بخلافِ أتباعِ وليٍّ آخَر». (منه).

(٣) أي: روحانيّةُ المرشِد.

(٤) أي: روحانيّةُ المرشِد، كما قال في رسالته المكتوبة في «حقيقة الرابطة»: «إنّ حقيقةَ الرابطةِ=

ثابتًا للمريدِ، ويزولُ عنه الحاصلُ بأدْنَى كُدُورةٍ من مرشِدِه وبُعْدِه عنه، ولكنْ يترقَّى بحسبِ الظاهِرِ سريعًا، فيَقِلُّ الجذبةُ مِن أتباعِ هذا المرشِدِ، ويندُرُ انتقالُ أتْباعِهم بعْد موتِهِم، وعلى هذا كان ساداتُنا الشيخُ عمرُ ضياءُ الدين[1]، والشيخُ عليٌّ حُسامُ الدين[2]، والشيخُ شمسُ الدينِ البرهانيُّ[3] قَدَّس اللهُ أسرارَهم،

= أنّ الشخصَ إذا خطَر ببالِه وليٌّ كاملٌ مُجازٌ في الحقيقة للإرشاد، يحضرُ روحُه الشريفُ عنده ويكونُ وسيلةً بينه وبين اللهِ».

(١) ضياءُ الدين: هو الشيخُ عمرُ ضياءُ الدين بنُ الشيخِ عثمانَ سراجِ الدين النقشبنديُّ المجدديُّ الخالديُّ قدَّس الله أسرارَهم، وُلِد في قريةِ «بيارة» سنةَ (١٢٥٥هـ)، تَربَّى في مركز الأنوار والطاعة الخالصة لله، اكتسَب دروسًا قيِّمةً من الفقه والعلوم... ودخل في الطريقة بحضرةِ والِده الماجد، حتى وصل المقامَ المناسبَ للإجازة والاستخلاف، فأجازه واستخلفه، ولكن جعله تحت أمرِ أخيه الشقيق الشيخ محمد بهاء الدين، وسافر إلى بغداد بزيارةِ سيِّدنا عبد القادر الجيلاني والعتباتِ المقدسة في النجف الأشرف والكربلاء، وبنَى خانقاه في «بيارة» بيت العلم والعرفان، وفي عدّة أماكنَ أخرى، وتخرَّج في عهده علماءُ من مدرسةِ «بيارة»، فصاروا من كبارِ العلماء، كالشيخ قاسم القيسي مفتي العراق وغيره، وبقي حضرتُه يرشِد ويخدُم إلى أن وافاه الأجَلُ سنةَ (١٣١٨هـ). «علماؤنا في خدمة العلم والدين» (٤٠٨-٤١٢)، «يادى مەردان» «تذكار الرجال» للشيخ عبد الكريم المدرس (٢: ١٤٩).

(٢) حسام الدين: هو الشيخ علي بنِ الشيخ محمدِ بهاءِ الدين بنِ الشيخ عثمانَ سراجِ الدين النقشبنديُّ المجدديُّ الخالديُّ قدَّس الله أسرارَهم، المشهورِ بحُسامِ الدين، وُلِد في سنة (١٢٧٨هـ)، وتربَّى في بيتِه بيتِ الذِّكر والفكر والإرشاد وخدمةِ الإسلام والمسلمين، وجلَس على سَجادةِ الإرشاد بعد وفاةِ أبيه، وكان كاتبًا ورعًا متكلِّمًا باللغات الكردية، العربية، والفارسية، والتركية، وتُوفِّي سنةَ (١٣٨٥هـ)، أعلى الله مقامه. يُنظر: «علماؤنا في خدمة العلم والدين» للشيخ عبد الكريم محمد المدرس (٤١٢-٤١٤).

(٣) هو الشيخ يوسف شمس الدين، من عشيرة (بلباس)، بعد تحصيل العلوم الشرعية توجَّه إلى هورامان، وتمسَّك بالشيخ عثمان الطويلي قُدِّس سِرُّهما، وبلغ في الطريقة درجة الإرشاد، وكان رجلًا عالي الهمة يأكل من عمل يده، وشديدَ التعلُّقِ بالقرآن والسنةِ، وحرَّض مريديه أن يكافحوا في الحصول على لقمة العيش، واشتغل بإرشاد المسلمين إلى أن وافاه الأجلُ سنة (١٣٣٣هـ). يُنظر: «يادي مەردان» «تذكار الرجال» العلامة الشيخ عبد الكريم المدرِّس (٢: ٥٠٣-٥٠٤).

وهذا أحلَى من حيث سرعةُ التَّـرقِّي الظاهريّ، لكنَّه من حيث إمكانُ زوالِ الحاصلِ نقصٌ للمُرِيدِ أيَّ نقْصٍ، لكنَّ المرشِدَ يُراعِي في ذلك شيُوعَ طريقتِه؛ لِيَكونَ أكثرَ ثوابًا عند الله.

ومنهم مَن يَجعلُ رابطتَه ناظرةً لأعمالِ المُرِيدِ هاديةً له؛ فالسالكُ في الحقيقةِ هو المريدُ، ويكون الحاصلُ ـ ولو أقلَّ قليلٍ ـ مملوكًا له يَتعسَّر زوالُه، فيكونُ المُرِيدُ سالكًا في الحقيقةِ يَكثرُ منه الجذبةُ، ولِعدمِ سِرايةِ الرابطةِ فيه يَسهُلُ عليه الانتقالُ إلى مرشِدٍ آخَرَ بعد وَفاةِ مرشِدِه، وعلى هذا كان سيِّدُنا الشيخُ محمَّدٌ علاءُ الدين(١) قَدَّس اللهُ سِرَّه، وأظنُّ أنّ سيِّدَنا ومُرْشِدَنا الشاهَ محمَّد عثمان سراجَ الدين(٢) ـ أرواحُنا فداه ـ على هذا المَشْرَبِ، وهذا أوْلى من وجهَيْن: كونُ عدَمِ حصولِ الترقِّي الظاهريِّ إلّا بعدَ الكمالِ. الحاصلِ(٣) مملوكًا للمريدِ عسيرَ الزوالِ وسهولةَ الانتقالِ. وأصعبُ(٤) مِن وجهٍ آخَرَ؛ هو عدمُ حصولِ الترقِّي الظاهريِّ إلّا بعد الكمالِ.

ومنهم مَن يُراعي الطريقَ الأوَّلَ في بعضِ المريدين، والثانيَ في بعضٍ آخَرَ، وعلى هذا كان الشيخُ نَجمُ الدِّين(٥) قُدِّس سرُّه.

---

(١) سبقت ترجمتُه في حياةِ المؤلِّف.

(٢) سبقت ترجمتُه في حياةِ المؤلِّف.

(٣) عطفٌ على قولِه: «عدمِ حصول»، أي: كونُ الحاصلِ مملوكًا للمريدِ عسيرَ الزوال وسهولةَ الانتقال. وهو الوجه الثاني من سهولةِ الانتقال.

(٤) أي: هذا المشربُ أصعبُ من المَشرَب السابقِ من حيث عدمُ حصولِ التَّرقِّي الظاهريِّ... إلخ.

(٥) هو الشيخ نجم الدين بن الشيخ عمر ضياء الدين بن الشيخ عثمان الطويلي النَّقشبندي، وُلِد بقريةِ طويلةَ سنةَ (١٢٨٠هـ)، وتربَّى في بيتِ العلم والطاعة والتقوى، أخَذ مبادئَ العلم منذ صباه، ودخَل الطريقةَ مع أخيه الشيخ علاء الدين عند عمِّهما الشيخ محمد بهاء الدين، ونال =

[وصية المؤلف القيمة]

فنُوصِي أنْ لا يُنكِرَ أحدٌ من أتْباعِ وليٍّ أحوالَ أتباعِ وليٍّ آخَرَ؛ لأنَّ الطُّرُقَ الموصِلةَ إلى اللهِ بعَدَدِ أنفاسِ الخلائقِ، ولكلٍّ وِجْهةٌ هو مُوَلِّيها.

هذا ما أردْنا جمْعَه بحوْلِه تعالى وقوَّتِه، وإنما أطنبْنا ذلك؛ لِيَعلَم كلُّ أحدٍ حقيقةَ الأمر، واللهُ أعلَم بالحال. وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّدٍ، وجميعِ إخوانِه من النبيِّينَ والصِّدِّيقينَ، والشهداءِ والصالحينَ، والآلِ والأصحابِ، والأولياءِ والعلماءِ، وأمَّتِهِ أجمعين، وآخِرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين[1].



= منه إجازةَ الإرشاد، انتقل في سبيلِ الإرشاد وخدمةِ المسلمين إلى مناطقَ عديدةٍ، منها: في قرية «گمه»، وقرية «پشته»، وغيرهما، واستمرَّ على خدمةِ العلم وأهلِه إلى أن وافاه الأجلُ سنةَ (١٣٣٧هـ)، ودُفِن بجوارِ والده بخانقاه بيارة، أعلى الله مقامهم.

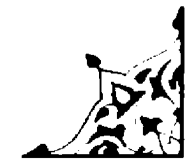
يُنظر: «علماؤنا في خدمة العلم والدين» (٤٠٤)، «بنەماڵەی‌زانیاران» «العوائل العلميّة» للشيخ عبد الكريم المدرس (٤١٦)، «تأريخ مشاهير الكرد» (٢: ٣٢٤-٣٢٦).

(١) يقول الناسخ رحمه الله في آخر الرسالة: «قد فرَغ أناملُ العبدِ الذليلِ الفقيرِ إلى لُطفِ ربِّه القديرِ عبدِ الله صالحي اللاهجانيِّ [الفنائي] من تسويدِ هذه الرسالةِ الجوابيةِ للعلّامةِ الباهرِ والفهّامةِ الماهرِ، أستاذِ الكلِّ في الكُلِّ، أستاذي ومقتداي، حضرةِ مولانا محمَّد باقر البالكيِّ المريوانيِّ، مَدَّ ظِلَّه وأدام عُمرَه الملِكُ القادِرُ، آمين يا ربَّ العالَمين، وصلَّى الله على سيِّدِنا محمَّد ﷺ.

حرَّرتُ في بيارةَ الشريفةِ، أدام اللهُ بمَنِّه نعمةَ بقاءِ صاحبِها علينا وعلى سائرِ المسلمين، وأفاض علينا من بركاتِه، وأسلَكَنا مسالكَ كراماتِه، في الحُجرةِ المُسمّاةِ بحجرةِ العروسيِّ في سنة (١٣٧٧هـ)، مِن هجرةِ مَن له العزُّ والشرف ﷺ».




رسالة حقيقة الجذبة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ[1]

الحمد لله ربِّ العالَمين، وصلَّى الله على سيِّدنا محمدٍ، وآله وأصحابِه، وأمَّته وأحبابِه.

أمّا بعدُ،

فقد سألَني بعضُ الفضلاءِ[2] عن حقيقةِ الجذبةِ المتداولةِ ومنشئِها وحكمِها.

فنقول: لا يَنكشِفُ كمالُ ذلك إلّا بعد العلمِ بالدوائرِ العشرين التي هي مسالكُ العرفاءِ وكيفيّةِ سلوكِها، ولا مجالَ لِذكرِها، وقد بيَّنّا أكثرَ ذلك في

---

(١) هذه رسالةٌ أخرى للعلامةِ البالكيِّ ـ رحمةُ اللهِ عليه ـ حول الجذبةِ، لكن يبحث فيها عن جانبٍ آخرَ هو حقيقةُ الجذبة، فيوضِّح السؤالَ التاليَ: هل حقيقةُ الجذبةِ عبارةٌ عن الحركات والصيحات أو هي شيءٌ آخرُ، وهما من آثارها؟

أو بعبارةٍ أخرى: هذه الرسالةُ تحليلٌ علميٌّ رصينٌ لقولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]؟

وجدتُ هذا البحثَ القيِّمَ في «حاشية العلامةِ البالكيِّ المخطوطةِ على تفسير البيضاويِّ على نسخةِ شيخ زاده» بحثًا مستقلًا في الجزء الأول، وأثبتُّها هنا؛ لِما فيها من النكاتِ العرفانيةِ تعريفًا وتمثيلًا، وليكونَ نِبراسًا لِكثيرٍ من المباحثِ العرفانيّة، ثمَّ وجدتُ نسخةً خطيّةً أخرَى كتبَها تلميذُه الوفيُّ الشيخُ عبد اللهُ الفنائيُّ رحمه الله، قابلتُ هذه النسخةَ بها.

(٢) ففي نسخةِ الشيخِ عبدِ الله الفنائيِّ رحمه اللهُ صرَّح بهذا البعض، فيقول: «لا يخفي أنّ هذا البعضَ هو أستاذُ الكلِّ في الكلِّ رئيسُ علماءِ التركمان صحرا؛ الشيخُ عبدُ القادر المهاجرُ الداغستانيُّ، من أجِلّةِ مريدِي حضرةِ شيخِنا».

كُتُبِنا[١] ورسائِلِنا[٢]، ونذكرُ هنا مُجمَلًا:

[إشارة موجزة إلى عوالم العرفان]

فاعلَم أنّ الحكمةَ الأصليّةَ والمقصدَ الأسنى من خلْقِ العالَم عرفانُ اللهِ، كما ثبَت في الحديثِ القدسيِّ: «كنتُ كَنزًا مخفيًّا، فأحببْتُ أنْ أعرفَ، فخلقتُ الخلْقَ لكي أعرَفَ»[٣]، والعرفانُ هو اللازمُ الأعلَى من العبادةِ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فتوافقَ هذا الحديثُ الربّانيُّ وقولُه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦][٤].

وطرُقُ العرفان عشرون دائرةً، أدناها وأسفلُها دائرةُ عالَمِ الشهادةِ، التي نصفُ قطرِها مسيرةُ خمسين ألْفَ سنةٍ، والبواقي فوقَ العرشِ، كلُّ سافلةٍ منها بالنسبةِ إلى ما فوقها كذرّةٍ بالنظر إلى عالَمِ الشهادةِ، ثِنتانِ منها ـ أعني دائرةَ عالَمِ المشاهدةِ والتي فوقها ـ دائرتا الولاية الصغرى[٥]، وهي ولايةُ الأولياءِ، وأربعٌ

---

(١) تنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٢٨-١٥٠).

(٢) كما في رسالةِ «الدوائر العشرين» الآتية.

(٣) لم أجده في مظانّ الكُتُب الحديثيّة.

(٤) وجّه المؤلِّفُ أيضًا هذه الآية في فائدةٍ في «المجموعة الأُولى من مخطوطاته» (٩-١٠)، فيقول: «... حقيقةُ العبادةِ هي ذِكرُ اللهِ تعالى، وأمثالُ الصلاةِ والصوم وغيرِهما من العباداتِ الواجبةِ والمندوبةِ مقوّياتٌ وعناوينُ وعلاماتٌ له، يَجبُ أن لا يُترَكَ الواجبُ ـ أي: الذكر ـ منها، ومِن ثَمّة قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، والعطفُ للمغايرةِ، أي: عطفُ ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ على ﴿ٱلصَّلَوٰةَ﴾ يدلُّ على كونِ الذكرِ أكبَرَ من الصلاةِ، فالنتيجة: ذِكرُ اللهِ [أي: حضورُه الدائميُّ وعرفانُه] هو المقصدُ الأقصى».

(٥) سيأتي التفصيلُ أكثرَ في رسالةِ «الدوائر العشرين».

منها(١) دوائرُ الولاية الكبرى، وهي ولايةُ الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلامُ، والبواقي(٢) دوائرُ الولايةِ العُليا وتوابعها، وهي ولايةُ الملأ الأعلى والولايةُ الخاصّةُ المحمَّديّةُ ﷺ.

وسلوكُ تلك الدوائرِ إمّا جذبةٌ واجتلابٌ؛ بأنْ يَجذِبَ اللهُ الشخصَ [إمّا بالذاتِ، أو بمعونةٍ عاديّةٍ من نبيٍّ، أو ملَكٍ، أو وليٍّ] بلا مشقّةِ الشخصِ، وإمّا سلوكٌ واهتداءٌ وإنابةٌ؛ بأنْ يَسلُكَها الشخصُ بمشاقَّ ومُقاساةِ شدائدَ، وإلى هذا أشار اللهُ في سورةِ «شورى» بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

[مراتب العرفان مع تمثيل جلي]

ثُمَّ مراتبُ العرفان ثمانيةٌ(٣):

---

(١) أي: الثالث والرابع والخامس والسادس، كما سيُصرَّح به في رسالةِ «الدوائر العشرين».

(٢) أي: السابعة إلى العشرين.

(٣) هناك خلافٌ صُوريٌّ بين العلماء العارفين في مراتبِ العرفان؛ منهم من عدَّها إجمالًا في ثلاثِ مراتب، كالسيد عبد الرحيم المولوي في كتابه «الفضيلة» (٥٣)، حيث أشار إلى طرُقِ كسبِ الإيمانِ، فيقول:

«يُكسَبُ بعْدَ الفضلِ والتأييدِ مِن كشْفٍ أو دَليلٍ أو تقليدِ»

أي: الإيمانُ بعد فضلِ اللهِ وتأييدِهِ يُكسَب ويُحصَّل من التقليدِ المفيدِ للجزمِ لا مطلقِ التقليدِ، ومن الاستدلالِ بالأنفسِ والآفاقِ، ومن الكشفِ والشهودِ، والكشفُ شاملٌ للأقسام الستِّ المذكورة. وعدَّها المؤلف في بعضِ كُتُبه خمسًا، كما قال في «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (١٧-١٨): «الإيمان خمسةُ أقسامٍ: الأوّل: التقليديُّ، الثاني: العلميُّ اليقينيُّ، الثالث: الإيمان العينيُّ اليقينيُّ، الرابع: الحقُّ اليقينيُّ، الخامس: الإيمان العرفانيُّ»، فأدرج وأجمل كلًّا من العرفانِ العرفانيِّ، والعرفانِ التامِّ، والعرفانِ الفنائيِّ، والعرفانِ العريانيِّ، والفناءِ في الفناءِ؛ أدرجها في الإيمانِ العرفاني. وكذا خمَّسَه الشيخُ الصاوي ناقلًا في «حاشيته على شرح الخريدة البهيّة» (٣٧): «قال ابن =

الأولُ: عرفانٌ تقليديٌّ، كما هو وظيفةُ العامّةِ.
الثاني: استدلاليٌّ وعلْمُ يقينٍ، كما هو طريقةُ علماءِ الظاهر.
الثالث: عرفانٌ ذوقيٌّ، هو حصولُ شهودِ بعضِ مقدِّماتِ المعلوم.
الرابع: عينُ يقينٍ، هو شهودُ المعلومِ لكن لا بذراتِ الوجود.
الخامس: حقُّ يقينٍ، هو شهودُه بجميعِ ذرّاتِ الوجود.
السادس: عرفانٌ تامٌّ، هو دوامُ هذا الشهودِ، ويُعبَّر عنه في الفارسيّة بقولهم: «آشنايي».

السابع: عرفانٌ فنائيٌّ، هو الغفلةُ عن غير المعلوم والاستغراق في مشاهدتِه.
الثامن: فناءٌ في الفناء، وهو نسيانُ كلِّ شيءٍ حتى ذاتِه.

مثلًا: إذا سَمعتَ تعريفَ الحُمَّى ووجودَها فعرفانُك بها تقليديٌّ، وإذا رأيتَ محمومًا واستدللْتَ بالآثار على حُماهُ فاستدلاليٌّ، وإذا غلبتْك مقدِّماتُ

= العربي [المالكي] أقسامُ الإيمانِ خمسةٌ:
[الأوّلُ]: إيمانُ تقليدٍ، وهو مَن أخَذ العقائدَ عن شيخٍ وجزم بها من غير معرفةِ دليلٍ.
و[الثاني]: إيمانُ علمٍ، وهو معرفةُ العقائد بأدلّتها، وهذا من أهلِ علمِ اليقين، وكِلا القسمَين وصاحباهما محجوبٌ [أي: إيمانهما غيرُ شهوديٍّ].
و[الثالث]: إيمانُ عيانٍ، وهو معرفةُ اللهِ بمراقبةِ القلبِ، فلا يغيبُ ربُّه عن خاطرِه طرفةَ عينٍ، بل هيبتُهُ في قلبه كأنّه يراه، وهو مقامُ المراقبةِ وعين اليقين.
و[الرابعُ]: إيمانُ حقٍّ، وهو رؤيةُ اللهِ بقلبِهِ، وهو معنى قولهم: العارفُ يَرى اللهَ في كلِّ شيءٍ، وهو مقامُ المشاهدةِ وحقِّ اليقينِ، وصاحبُ هذا المقام والذي قبلَه يَستدلُّ بالحقِّ على الخلق.
و[الخامسُ]: إيمانُ حقيقةٍ، وهو الفناءُ بالله عما سواه والسُّكرُ بحبِّه، فلا يَشهد إلّا إيّاه، كمَن غَرِق في بحرٍ ولم يرَ له ساحلًا، وهذا ليس له دليلٌ ولا مدلولٌ، فالواجبُ على الشخصِ أحَدُ القسمَين الأوَّلَين [لدخولِهِ في دائرةِ الإيمان وخروجه من الكفر] وأما الثلاثةُ الأخَر فعلومٌ ربانيّةٌ يخصُّ بها مَن يشاء».

الحُمَّى فعرفانُك بها ذوقيٌّ، وإذا وصَلتْ إلى عضوِك فعينُ يقينٍ، وإذا سَرَتْ إلى جميعِ بدنِـك فحقُّ يقينٍ، وإذا دامتْ مدّةً فعرفانٌ تامٌّ، وإذا اشتدَّتْ بحيث نَسيـتَ كلَّ شيءٍ واشتغل فكرُك بآلامِها ففناءٌ في الحُمَّى، وإذا أُغمِي عليك بها ففناءٌ في الفناء. واجعلْ هذا ميزانًا لعلمِ كلِّ مسألةٍ[1].

[ترادف السير والعرفان والإيمان ومراتب الناس فيه]

ويُسمَّى كلٌّ من مراتبِ العرفانِ سَيرًا[2]؛ وهو إمّا سَيرٌ إلى اللهِ، أو سَيرٌ في اللهِ، أو سَيرٌ عن الله بالله، أو سَيرٌ في أشياء اللهِ بالله، والكلُّ إمّا سَيرٌ تعقليٌّ، أي: علميٌّ بلا شهودِ المعلوم، أو سَيرٌ تخيليٌّ، هو التخيُّل بعد الإحساس، أو سيرٌ نظريٌّ، أي: بالشهود بلا حركةٍ إلى المشهود، كرؤيتنا الشمسَ، أو سَيرٌ قدميٌّ، هو الشهودُ مع الحركةِ إلى المشهود.

فسَيرُ العلماءِ الظاهرِ تعقليٌّ محضٌ، مثلًا: إذا نَظَر إلى العالَمِ لِيَستدلَّ به على اللهِ وصفاتِه، فهو سائرٌ إلى اللهِ سَيرًا تعقُّليًا؛ لانتقالِهِ من الدليلِ إلى وجودِهِ تعالى، وإذا صدَّق بذاتِهِ وصفاتِهِ بلا ريبةٍ ولا حاجةٍ إلى الاستدلال، وتفكَّر في محاسن الذات والصفات، فهو سائرٌ في الله، وإذا وفَّقه اللهُ لتعليم الناسِ العقائدَ الحقّةَ فهو سائرٌ عن الله باللهِ، وإذا علَّم الناسَ فهو سائرٌ في أشياءِ اللهِ بالله.

---

(١) فكلُّ معلومةٍ يُعلَمُ بأحدِ الطرُقِ الثمانيةِ حسب استعداد البشر في تلك المسألةِ، سواء دينيًا أو دنيويًا، فمنهم يعلمُه تقليدًا، ومنهم استدلالًا، ومنهم شهودًا، على اختلافِ المراتب في تلك المراتب.

(٢) هذا توجيهٌ رائعٌ من جهتَين:

الأولى: جمَعَ تلك الاصطلاحاتِ من العرفان والإيمان والسلوك من حيث المعنى وأنّها تتَّحد معنًى.

والثانية: توسيعُ دائرةِ السلوكِ بين سلوكِ عامٍّ، وعرفانٍ عامٍّ، وسَيرٍ عامٍّ لكلِّ مؤمنٍ، كلٌّ حسَبَ إيمانِه، وبين سلوك خاصٍّ، وعرفانٍ خاصٍّ، وسَيرٍ خاصٍّ بالعرفاء.

ومَن راجَع وجدانَه عَلِم أنّ هذا السَّيرَ التعقليَّ قد يكونُ جَذبةً وقد يكونُ سلوكًا؛ ألا يُرَى أنّ أغلبَ الناسِ يُقاسُون الشدائدَ في تحصيلِ العلمِ الظاهرِ ويَشتغلون به سِنين كثيرةً مع أنّهم لا يَستفيدون إلّا قدْرًا قليلًا من العلم، فهذا سالكٌ غيرُ مجذوبٍ.

وبعضَهم[١] يَشتغلُ بالعلم مدّةً قليلةً جِدًّا، ولا يُبالي بما يَعلمُه ولا يَحفظُه، ويصير عالِمًا ماهرًا فاضلًا، فهذا مجذوبٌ جذَبَه اللهُ على طريقِ العلمِ وأوصلَه إليه بلا مَشقّةٍ منه، وقِسْ على ذلك الولايةَ والصلاحةَ والعبادةَ، بل جميعَ الصناعاتِ التي هي فرضُ كفايةٍ[٢].

[استعداد الأمم السابقة]

ثمَّ إنّه جرَتْ عادةُ اللهِ تعالى بأنّه قبْل زمانِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ أوصَلَ الأنبياءَ ـ على كلٍّ منهم السلامُ ـ إليه بطريقِ الجذبةِ، فصار كلٌّ منهم في زمانٍ قليلٍ ذا ولايةٍ صُغرى، ثمَّ ذا كبرى، ثمَّ ذا عُليا[٣]، ثمَّ نبيًّا، ثمَّ جعَل بعضَهم رسولًا يَهدي الناسَ، ثمَّ بعضَهم من أولي العزمِ؛ لِيوسِّعَ الدِّينَ حقَّ التوسِعةِ ويُجدِّدَه. **وهذا معنى ما يقال: إنّ النبوّةَ وهْبيّةٌ، وإنّه يَكفرُ مَن قال: إنّها كسْبيّةٌ**[٤].

وأمّا غيرُ الأنبياء [من أممهم] فوَصلوا إليه بالسلوك والإنابةِ لا الجذبةِ؛

---

(١) عطفٌ على قولِه: «أغلب»، أي: ألا يُرَى أنّ بعضَهم... إلخ.

(٢) قاعدةٌ جليلةٌ بتمثيلٍ واضحٍ.

(٣) أي: فصار صاحبَ الولايةِ الكُبرى والعليا.

(٤) وهذا فيه إشارةٌ إلى أنّ مقاماتِ النبوّةِ من الولاية إلى أولي العزميّة بطريقِ الجذبة، أي: جذبِ الروحِ إلى عوالِـمِ الأمرِ بسرعةٍ خارقةٍ، لكن هذا ليس بمعنى أنّهم لم يَروا المشقّةَ في تلك المقاماتِ، بل بمعنى: ما وصلوا إليه مع ما تحمَّلوا من مشقّاتٍ لا يُقاس؛ لأنّ تلك المواهبَ لا يَحصُل بآلاف السنين من المشقّة.

فتحمَّلوا مشاقَّ شديدةً، وقاسَوا شدائدَ في سنين عديدةٍ، ومع ذلك لم يترقَّوا من الولاية الصغرى، بل لم يبلغْ أحدٌ منهم مرتبةَ الاجتهاد في الفتوى فضلًا عن الاجتهاد في المذهب أو المستقلِّ، ومِن ثَمّة تعدَّدَ الأنبياءُ وكانتِ الرُّسُلُ تَترى(١)، على كلٍّ منهم السلامُ؛ لئلّا يَخلُوَ الزمانُ عن المقرَّبين ومَن يَستنبِطُ الأحكامَ(٢).

[استعداد هذه الأمة بجاه نبيها ﷺ]

ولَمّا كان سيِّدُنا محمدٌ ﷺ خاتمَ الأنبياءِ عليه وعليهم السلامُ، وشريعتُه(٣) جامعةً بحيث لا يَشذُّ عنها إلى قيام الساعةِ حُكمٌ، بل جميعُ ما يُمكن أنْ يُوجَد أو يُتخيَّل يُستَنبَط منها تصريحًا أو تأويلًا؛ جعَل اللهُ في أمَّتِه طريقَ الاجتباءِ والجذبةِ؛ لأنّ أعمارَ أمَّتِه قليلةٌ، كما قال ﷺ: أكثرُ(٤) «أعْمار أمَّتِي ما بَيْنَ السِّتِّينَ إلَى السَّبْعِينَ»(٥)، بخلافِ الأُمم السابقة، كما اشتُهِر في الشريعة أنّه لم يقعِ اسمُ

(١) قال الشيخ عبد الله الفنائي رحمه الله على لفظِ «تترى» ناقلًا: «متواترين واحدًا بعد واحدٍ، من الوِترِ، وهو الفردُ، والتاءُ بدلٌ من الواوِ، كـتَولَـج وتَيقور، والألف ـ في الأخير ـ للتأنيث؛ لأنّ الرُّسُلَ جماعةٌ. وقرأ ابنُ كثير وأبو عمر بالتنوين على أنّه مصدرٌ بمعنى المتواترةِ وقَع حالًا. «البيضاوي» سورة المؤمنون الآية (٤٤)» (٢: ٣٤٦).

(٢) فيه إشارةٌ إلى أنّ الاجتهادَ في المذهبِ والمطلقِ وظيفةُ الأنبياء، والمجتهدون في هذه الأمّة نوابُ الأنبياء ـ على كلٍّ منهمُ السلامُ ـ في الاجتهاد، وقاموا مقامَهم في بيانِ أحكام الشريعةِ؛ لذا لم يَحتج هذا الدينُ الحنيفُ إلى نبيٍّ آخرَ، ما أشرفَ مقامًا! وبالتالي فيه إشارةٌ إلى أنّ هذا المقام تحت قولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١١].

(٣) اسمُ «كان»، أي: لَـمّا كان شريعتُه جامعةً.

(٤) هذا اللفظ من زيادة المؤلِّف يكاد يَزيده استنباطًا؛ لأنّه قال عليه الصلاةُ والسلامُ في ذيلِ الحديث: «وَأَقَلُّهُم مَن يَجُوزُ ذَلِك».

(٥) «المستدرك» للحاكم، باب كتاب التفسير، برقم (٣٥٩٨) (٢: ٤٢٧)، وقال: هَذا حَدِيثٌ صحيحٌ على شَرط مُسلمٍ ولم يُخرجاه. وتمامُ الحديث: «أعمارُ أمَّتِي ما بَينَ السِّتِّينَ إلَى السَّبعِينَ، وَأَقَـلُّهُم مَن يَجُوزُ ذَلِكَ».

العابدِ على أحدٍ منهم إلّا إذا اختَلَى عن الناس في نحوِ غارٍ ألْفَ شهرٍ مُشتغِلًا باللهِ وعبادتِه عمن سواه، مع أنّه ذا ولايةٍ صغرى[1].

فبلَّغ اللهُ بعضًا من أمَّتِه في زمانٍ قليلٍ بطريقِ الاجتباء والجذبةِ إلى الولايةِ الصغرى أو إلى مرتبة الاجتهاد في الفتوى، وهم كثيرون، ويُسمَّى كلٌّ مِن ذي الولايةِ الصغرى أو الاجتهاد في الفتوى برًّا وصاحبَ يمينٍ، وإلى هذا الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ٣٩-٤٠][2].

وبلَّغَ [اللهُ] بعضًا آخرَ [وهم قليلٌ] إلى مرتبةِ الولايةِ الكُبرى أو الاجتهادِ في المذهبِ.

وبَلَّغ بعضًا آخرَ [وهو أقلُّ جدًّا] إلى مرتبةِ الولاية العُليا أو الاجتهاد المطلَق المستقلِّ، ويُسمَّى كلُّ مَن بلَغ الكبرى أو العُليا أو الاجتهاد في المذهب أو المطلق مُقرَّبًا، ولا يَبلُغ عَددُ المُقرَّبين من هذه الأمّةِ إلى عَددِ الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلامُ، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ١٣-١٤][3].

---

(١) بهذه المشقّة المتالية بلغ عابدو الأُممِ السابقة إلى الولاية الصغرى فقط، فلننظُر إلى هذه المَرحمةِ في حقِّ هذه الأمّةِ المرحومة بجاهِ نبيِّها ﷺ!

(٢) أي: جماعةٌ من الأوَّلين، أي: من مؤمِني الأُمَمِ السابقةِ من أصحابِ الولايةِ الصغرى، وجماعةٌ من الآخرين، أي: من هذه الأمّة من أصحابِ الولايةِ نفسِها، وفيه إشارةٌ إلى وصولِ كثيرٍ من المسلمين إلى هذه الولايةِ بالنسبة للولاية الكُبرى والعُليا، كما سيأتي.

(٣) أي: جماعةٌ من الأوّلين، وهُمُ الأنبياءُ السابقون عليهم السلامُ، وقليلٌ من الآخرين، أي: من هذه الأمّة، وصَلوا إلى تلك الولاية.

وفيه إشارةٌ إلى تسويةِ الولاية الكُبرى بالاجتهاد في المذهب، وتسويةِ الولايةِ العُليا بالاجتهاد المطلَق من حيث لطفُ اللهِ بهم، ووصولُهم إلى تلك المراتب العاليةِ بالجذبةِ، وإن اختلَف مراتبُهم، لذا قالوا: الأولياءُ الكُمَّل أصحابُ اجتهادٍ في الطريقة. يقول السيِّد عبد الرحيم المولويُّ رحمه الله في «فضيلتِه»: =

[الجذبة ليست مختصةً بالعرفان]

فأشار الله بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ إلى قوله: ﴿مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣] إلى أنّ طريقَ الدينِ واحدٌ[١]، وبقولِه[٢]: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣] إلى أنّ هذا الطريقَ سواءٌ في العلمِ الظاهرِ[٣] أو في العلمِ الباطنِ؛ إمّا بطريقِ إنابةٍ وهدايةٍ وسلوكٍ، وهو الأكثرُ الأغلبُ العامُّ للعامةِ والخاصّةِ، وإمّا طريقُ اجتباءٍ وجذبةٍ.

ومعلومٌ أنّ القرآنَ العظيمَ يُحمَل على ظاهرِه[٤] ما لم يُعارِضْه دليلٌ قطعيٌّ، وكلُّ أحدٍ يَعلم أنّ طريقَ الاهتداءِ في عرْفِ العامّةِ أنواعٌ:

الأوّلُ: التعريفُ المحضُ، كأنْ تقولَ لشخصٍ: طريقتُك إلى القرية الفلانيّة كذا وكذا، ووصولُ المهتَدَى حينئذٍ إلى المطلوب في غايةِ المشقّةِ.

= وما على مُقلّـدِ المجتهِد   له على المسترشِدِ للمُرشِد

(١) أي: طريقُ الدِّين والوصولُ إلى اللهِ تعالى واحدٌ مَقصدًا عبر التأريخ البشريّ، لكنّ الاختلافَ في المشقّةِ سهولةً وصعوبةً، وبحسبِ الاستعدادِ قوّةً وضُعفًا.

(٢) عطفٌ على «بقوله»، أي: وأشار اللهُ بقولِه... إلخ.

(٣) فكلمةُ ﴿يَجْتَبِىٓ﴾ من الاجتباء، وهي تدلُّ على الخصوصيّة، والجذبةُ أيضًا فضلٌ من الله عن طريقٍ مخصوصٍ يَهبُها لِـمَن يشاء. وكلمة ﴿وَيَهْدِىٓ﴾ تدلُّ على الإراءة والإرشاد المحتاجِ إلى السعي والجهد، وهي والسلوك والإنابة مقابلُ الجذبةِ والاجتباء.
وبهذا البيانِ الجميلِ يَكشِف العلّامةُ البالكيُّ النقابَ على وجهِ حقيقةٍ هامّةٍ؛ ألا وهي: أنّ الجذبةَ ليست في الطريقةِ فحسبُ، بل في سائرِ العلوم الشرعيةِ، بل والدنيويةِ، وبالتالي تبيَّن لنا أنّ الجذبةَ عروجُ الروحِ بسرعةٍ خارقةٍ للوصول إلى المعارفِ دينيًّا أو دنيويًّا بحسب استعدادِ الموهوبِ له مِن لَدُن حكيمٍ خبيرٍ، فهي ليستِ الصيحاتِ والحركاتِ بل هما من آثارِها.

(٤) فيه إشارةٌ إلى أنّ الآيةَ تُحمَل على عمومِ الاجتباء، ولا تُخصَّص بالأنبياء عليهم السلام ما لم يكن هناك مخصِّص.

الثاني: التعريفُ مع نصْبِ علائمَ مخصوصةٍ في مسافةِ كلِّ عشرِ دقائقَ مثلًا، ومشقّةُ هذا المهتدَى أقلُّ من الأوّل.

الثالثُ: [ما مرَّ] مع نصْبِ هادٍ إنسانيٍّ في مسافةٍ قليلةٍ، بحيث لو ضَلَّ السالكُ الطريقَ هداه الهادي ثانيًا.

الرابعُ: أنْ يتقدَّمَه الهادي، لكنَّ المَهديَّ يَمشي بطبعِه وسليقتِه.

وطريقُ الاجتباء أيضًا أنواعٌ:

الأول: أنْ يأخذَ الهادي يدَ المُهتدَى ويجُرَّه، لكنْ بمقتضى حركةِ المجلوبِ الطبيعيّةِ أو الإراديّة.

الثاني: أنْ يَجرَّه أكثرَ من حركتِه الذاتيّةِ.

الثالث: أنْ يَركبَ الهادي فرسًا جَوادًا مُسرِعًا في السَّير ويُرِدفَ ذاتَه المهتدَى.

الرابع: أنْ يَركبَ معه نَـحْوَ سيارةٍ.

الخامس: أنْ يَركبَ نَـحْوَ طيّارةٍ.

ووصولُ السالكِ في كلِّ مرتبةٍ من مراتبِ الإنابةِ الأربعِ إلى المقصودِ وإنْ كان مُشِقًّا ومُقتضِيًا لزمانٍ كثيرٍ، لكنْ لعلمِهِ بمسالكِ الطريقِ ومهالكِهِ، وما فيه، وما عليه؛ أوْلى وأكثر ثوابًا من طريق الاجتباء، إلّا من نوعه الأوّل[1]؛ فإنّ السالكَ فيه أيضًا ذو بصيرةٍ بما ذُكِر.

والخامسُ من طريقِ الاجتباءِ أسهلُ من الرابع، وهو من الثالثِ، وهو من الثاني، وهو من الأوّل، لكنَّ العلمَ بعكسِ ما ذُكِرَ؛ فالعلمُ بما ذُكِر في الأوّل أكثرُ من الثاني، وهو من الثالث، وهو من الرابع، وهو من الخامس.

---

(١) لأنّ الهاديَ في هذا النوع يأخُذ يدَ المُهتدَى ويجُرُّه، لكن بمقتضى حركةِ المجلوبِ الطبيعيّةِ أو الإراديّة، وهذا يقتضِي المَشقّةَ، والأجرُ على قدرِ الـمَشقّةِ.

نظيرُ ذلك: أنّ أشخاصًا يَحجُّون بيتَ الله، لكنْ واحدٌ يمشي على رِجليْه، وآخرُ على فرسٍ، وآخرُ على سيّارةٍ، وآخرُ على طيّارةٍ، والنفقةُ إيابًا وذهابًا على ذاتِه، وآخرُ يحضرُ الأميرُ عنده فرسًا أو سيّارةً أو طيّارةً فيُوصِلُه بنفقةِ بيتِ اللهِ إلى مكّةَ.

إذا تمهّد هذا فنقول: قولُه تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ﴾، أي: يَجلِب[1] ويَجذِبُ في طريقِ الدينِ، وهو الدوائرُ العشرون، ﴿إِلَيْهِ﴾ إلى كعبةِ حضورِ اللهِ وإلى ساحةِ القُدُسِ ﴿مَن يَشَآءُ﴾ [الشورى: ١٣]، وهو الأنبياءُ على كلٍّ منهم السلامُ وبعضُ أولياءِ هذه الأمّةِ؛ إمّا بذاتِه تعالى بلا معونةٍ عاديةٍ من غيرِه، كما في النبوّةِ، وإمّا بمعونةٍ عاديةٍ من المرشِدِ في الولايةِ الصغرى، أو من الرسولِ ﷺ في الولايةِ الكُبرى والولايةِ العُليا[2]، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ إلى قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾

---

(١) هناك خلافٌ بين المفسّرين في معنى الاجتباء هل هو بمعنى الاصطفاء أو بمعنى الجبابة والضَّمّ والتقريب؟ فقال البيضاوي (٢: ٤٨٥)، على لفظِ ﴿يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ﴾: «أي: يَجتلِب إليه. قال شيخ زاده: إشارةٌ إلى أنّ ﴿يَجْتَبِىٓ﴾ مِن الجباية، وهي طلبُ الخراجِ، لا من الاجتباء بمعنى الاصطفاء؛ لأنّه [أي: الاصطفاء] لا يتعدّى بـ«إلى» بخلافِ الجباية؛ فإنّ فيها معنى الضمّ؛ فلذلك تعدّى بـ«إلى» فيُقال: يَجتبي إليه، أي: يوفّقُه ويُقرِّبُه إليه رحمةً وإكرامًا». انتهى. ويُعقّبُ المؤلّفُ على قولِ شيخ زاده: (يُقرّبُه): «فالتقريبُ رحمةٌ وكرامةٌ، هو ما نريده بالجذبة». (منه).

(٢) فيه إشارةٌ إلى أنّ الرسولَ ﷺ مرشِدُ الأُمّةِ حقيقةً، والأولياء مرشدون نيابةً.

فإن قيل: لِـمَ لم نَستفِض من حضرةِ الرسولِ ﷺ مباشرةً؟ أجاب الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباته» (١: ١٦١-١٦٢)، فيقول: «إنّ طريقَ الإفادة والاستفادة مبنيٌّ على وجودِ المناسبة؛ لكونِه [أي: السالكُ] في الابتداء [قبل التزكية] في غايةِ الدناءةِ، ونهايةِ الخساسةِ، وعدم المناسبةِ أصلًا لجنابِ القُدُسِ جلَّ سلطانُه من هذه الحيثيّة، وذلك البرزخُ هو الشيخُ الكاملُ المكمِّلُ».

والتزكيةُ ليست عبارةً عن دنسٍ ظاهريٍّ يسهلُ زوالُه، بل هي استعدادُ الروحِ للاستفاضة، ولا مناسبةَ بين روحك وروح حضرةِ الرسولِ ﷺ، فلا بدَّ من واسطةٍ للتقريب واستعدادِ أخذِ الفيضِ والترقيات الروحيّةِ، وهـم الأولياءُ الكاملون من هذه الأمّة رضي الله عنهم أجمعين.

[المجادلة: ٢٢]؛ إذِ المرادُ بالروحِ المرشدُ أو النَّبيُّ ﷺ بإجماعِ العرفاء، وهو الظاهرُ من الآيةِ؛ لأنّ المرادَ بالقلوبِ(١) مجرَّداتُ الشخصِ، فلو كان المرادُ بالروحِ روحَ أصلِ الشخصِ لكان ذِكرُه مُستغنًى عنه(٢)، وكان حقُّ العبارةِ: وأيَّدهم بها، وليس المرادُ إلّا روحَ البشرِ(٣)؛ بدليلِ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، وقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وكذا المرادُ بالروحِ في قولِه تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم﴾ [القدر: ٤] روحُ البشرِ، لا قِسمٌ أو واحدٌ من الملائكة؛ إذِ الحملُ على التخصيصِ بعد التعميمِ خلافُ الظاهرِ(٤).

[شواهد الترقي على طريق الاجتباء والجذبة]

فمِن طُرُقِ الاجتباءِ كونُ ليلةِ القَدْرِ خيرًا من ألْفِ شهرٍ، وهذا معنى ما ورَد في الأحاديث الصحاحِ: أنّ الملائكةَ والأرواحَ يُصافِحون المؤمنَ فيها؛ فإنّهم بمصافحتهم لهم يَـجْلبونهم ويَـجذبونهم إلى ما شاء اللهُ.

ومنها: الفضائلُ التي في الأيّامِ والليالي الفاضلةِ، كيومِ الجمعةِ(٥)، أو نصفِ

---

(١) أي: ذِكرُ القلبِ في الآية بالجمع ﴿قُلُوبِهِمْ﴾ إشارةٌ إلى المجرَّداتِ الأُخر من الروح، والسر، والخفي، والأخفى، فلو كان المراد بالروح روح الشخص يكون تَكرارًا.

(٢) أي: ذِكرُ في ضمنِ ﴿قُلُوبِهِمْ﴾.

(٣) هذه العبارة: «وليس المرادُ إلّا روحَ البشرِ» من النبيِّ والوليِّ عليهما السلامُ نتيجةُ الدليلِ؛ إذ قال: فلو كان المرادُ بالروحِ روحَ أصلِ الشخصِ لَقال: وأيَّدهم بها، فما دام ذَكرَها ولم يكتفِ بالضمير الراجع إلى الروح، فهو غيرُها، فإذن: ليس المرادُ إلّا روحَ البشرِ من النبيِّ والوليِّ عليهما السلامُ، لا روحَ أصلِ الشخصِ، ولا روحَ الملائكة، كما يقول: «بدليلِ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ ... إلخ».

(٤) أي: قال أولًا: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ بالجمع الدالِ على العموم، ثم ذَكَر الروحَ، فلو كان المراد بالروح الملائكة هنا يكون تخصيصًا بعد تعميم بلا حاجةٍ ولا قرينةٍ.

(٥) منها ما رواه أبو سعيدٍ الخُدريّ رضي الله عنه، أنّ النبي ﷺ قال: «إنّ مَن قَرَأ سُورةَ الكَهفِ يومَ الجُمُعةِ أضاءَ لَهُ مِنَ النُّورِ ما بَينَ الجُمُعَتَينِ». «المستدرك» للحاكم، بابُ تفسير سورة =

الليلِ(١)، أو ثُلثِه(٢)، أو وقتِ السحَرِ، ممّا ورَد في الأحاديث.

وقد يَحصل من هذه الجذبةِ أثرٌ ظاهرٌ في البدن، كالقشعريرةِ التي ثَبت في الحديث أنّها تحصلُ في ليلةِ القدْرِ، وكثيرًا ما يَحصل منها رقْصٌ، وضرْبُ نَحوِ طبْلٍ، أو سقوطٌ، أو حرَكاتٌ غيرُ عاديّةٍ.

ومنها: ما ثَبت في الأحاديثِ الصحيحةِ أنّ بعضَ الأصحابِ رقَصُوا وبَكَوا عند رسولِ اللهِ ﷺ، كسيِّدِنا جعفرِ الطيّارِ بن أبي طالبٍ(٣) رضي الله عنه لَمّا قال له النّبيُّ ﷺ: «أشبَهْتَ خَلْقي وخُلُقي»(٤)، رقَصَ واضطَرَب اضطرابًا شديدًا حتى سقَط عنه رِداؤُه، وأنشَد:

= الكهف، برقم (٣٣٩٢) (٢: ٣٩٩)، وقال: هذا حديثٌ صحيحٌ على شَرط مُسلم ولم يُخرِّجاه.

(١) عن أبي العالِيةِ قال: حدَّثني أبو مُسلمٍ قالَ: قلتُ لأبي ذَرٍّ رضي الله عنه: أيُّ صلاةِ اللَّيلِ أفضَلُ؟ فقالَ: سألتُ رسولَ اللهِ ﷺ، فقالَ: «نِصفُ اللَّيلِ، وقَليلٌ فاعِلُهُ». «السنن الكبرى» للبيهقي، باب الترغيب في قيامِ جوفِ الليل، برقم (٤٨٤٩) (٣: ٤).

(٢) عن عبدِ اللهِ بنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قالَ: مكَثنا ذاتَ لَيلةٍ نَنتظِرُ رسولَ الله ﷺ لِصلاةِ العِشاءِ الآخِرةِ، فخرَجَ إلينا حينَ ذهَبَ ثُلثُ اللَّيلِ أو بعدَه، فلا نَدري أشَيءٌ شَغَله في أهلِه أو غيرُ ذلكَ، فقالَ حينَ خرَجَ: «إنّكُم لَتَنتَظِرونَ صلاةً ما يَنتظِرُها أهلُ دِينٍ غيرُكُم، ولولا أن يَثقُلَ على أمَّتِي لَصلَّيتُ بهم هذه السّاعةَ». ثمَّ أمَرَ المُؤذِّنَ فأقامَ الصَّلاةَ وصَلَّى. رواه مسلم في «الصحيح»، بابُ وقتِ العشاء وتأخيرِها، برقم (١٤٧٨) (٢: ١١٦).

(٣) أبو عبدِ الله جعفَرُ بنُ أبي طالِبٍ عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قُصَي، وأمُّه فاطِمةُ بنتُ أسَدِ بنِ هاشمِ بنِ عبدِ مناف بن قُصَي. أسلم جعفَرُ بنُ أبي طالِبٍ قبلَ أن يدخل رسول الله ﷺ دار الأرقم ويدعو فيها. وقال محمد بن عمر: وهاجر جعفرٌ إلى أرض الحبشة في الهجرة الثانية ومعه امرأته أسماء بنت عُمَيس، وولدت له هناك عبد الله وعَونًا ومحمدًا، فلم يزل بأرض الحبشة حتى هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، ثم قَدِم عليه جعفر من أرض الحبشة وهو بخيبرَ سنة سبع، فقال رسول الله: «ما أدري بأيِّهما أنا أسَرُّ: بقدوم جعفر أو بفتح خيبر؟». «الطبقات الكبرى» (٢: ٨٢) (٤: ٢٤).

(٤) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» باب كتاب بَدءِ الوحي، برقم (٣٧٠٧) (٥: ٢٤).

لَسَعتْ حيّةُ الهوَى كَبِدي

إلى آخر الرُّباعيّة[(١)].

ومنها: ما ثَبَت في الأحاديثِ الصحيحةِ أنّ الأصحابَ رضي اللهُ عنهم كانوا في الحديبيّةِ غيرَ قادِرين على القعود عنده حين ورُودِ وفدِ قُرَيش، وكلَّما رمَى ﷺ نحوَ نخامةٍ أو بلْغمٍ ازدحموا وأخذوا في الهواء الفضلةَ وشرِبوها[(٢)].

ومنها: أنّ الأنصارَ على كلٍّ منهم السلامُ حين استقبلوه ﷺ وقت الهجرةِ كانوا خارجين عن حالِ الطبع ويَرقُصون ويَضربون الدفَّ ويُنشِدون الأشعارَ، حتى إنّ بعضَهم كان على النخلةِ يَجتَني التمرَ، فلمّا رأى جمالَه ﷺ رقَصَ حتى سقَط عن الشجر.

---

(١) وتمام الرباعيّةِ هكذا:

لَسَعتْ حيّةُ الهوَى كَبِدي ... فلا طَبيبَ لها ولا راقي

إلّا الحَبيبَ الذي شُغِفتُ به ... فعِنده رُقيَتي وترياقِي

اختلف العلماء من المفسِّرين وغيرِهم على هذه الأبيات؛ فمنهم مَن ردَّها، كالشيخ ابن حجر في «الفتاوى الحديثيّة» (١: ٢١١)، والشيخ الألوسي في «روح المعاني» (٢١: ٧٢). ومنهم نسَبها إلى البدويّ، كالشيخ أبي العباس أحمد الفاسي الصوفي في «البحر المديد في تفسير القرآن المجيد» (٤: ٣٦٣) و (٥: ٥٤٨)، ومنهم من نسبها إلى رجلٍ بلا تعيين، كالشيخ أبي الحسن علي الهروي في «مرقاة المصابيح شرح مشكاة المصابيح» (٧: ٢٦٧٩)، ولم أجد أحدًا يَنسُبه إلى الإمام جعفر الطيّار رضي الله عنه.

(٢) كما رواه البخاري في «صحيحه» باب بَدء الوحي، برقم (٢٧٣٢) (٣: ٢٥٤-٢٥٥): «...... إن عروة جعل يرمُق أصحاب النبي ﷺ بعينيه... فرجع عروة إلى أصحابه فقال: أي قوم، والله لقد وفدت على الملوك، ووفدت على قيصر وكسرى والنجاشي، والله إن رأيت مِلكًا قطُّ يعظمه أصحابه ما يُعظِّم أصحاب محمدٍ ﷺ محمدًا، والله إن تنخَّم نخامةً إلا وقعت في كفّ رجل منهم، فدلَك بها وجهه وجِلده، وإذا أمرهم ابتدروا أمره، وإذا توضأ كادوا يقتتلون على وَضوئه، وإذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده، وما يُحِدون إليه النظر تعظيمًا له».

وحملُ أمثالِ ذلك على التظاهُرِ والتعارُفاتِ المعمولةِ عند ورودِ السلاطين يَجعَل منصبَ الرسالةِ كمنصبِ السلطنةِ مَنصبًا ظاهريًا، ولا يقول مثلَ ذلك إلا مبتدِعٌ ضالٌ يَهوِي زخارِفَ الدنيا، ويَزعم أنّ أصحابَ الرسولِ ﷺ كجنودِ السلطانِ لا يَطلبون إلّا الدنيا وحبَّ الجاهِ. فأيْقِنُوا بأنّ الجاذِبَ الإلهيَّ حمَلَهم على ذلك، وكان غلبَتُه ﷺ تابعةً لِما ذُكِر.

﴿ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى: ١٣] بأنْ بيَّن لهم الطريقَ الحقَّ وعرَّفه لهم، كما قال: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ٣]، ونَصَب على كلِّ مسألةٍ دينيّةٍ أصليّةٍ اعتقاديّةٍ أو فرعيّةٍ عمليّةٍ دليلًا وحِكَمًا ومصالِحَ، مَن أمعَن النظرَ فيها عَلِم حقيّةَ المسألةِ، وجعَل في كلِّ عصرٍ نبيًّا أو وليًّا أو عالِمًا، إذا ضلَّ الشخصُ الطريقَ هداه ثانيًا إليه ورفع إشكالاتِه. فعُلِم أنّ الآيةَ جامعةٌ لكلٍّ مِن طرُقِ الهدايةِ الأربعِ والاجتباءِ الخمسِ.

ويُسمَّى المهديُّ المُنِيبُ سالكًا ومريدًا لله وعاشقًا ومخلِصًا ـ بالكسر ـ، وإذا وفَّقه اللهُ لإتمامِ مراتبِ العرفان يكون إرشادُه حَسنًا؛ لعلْمِه بجميعِ المقامات والأحوالِ والمسالكِ والمهالكِ.

ومَن[١] على طريقِ الاجتباءِ يُسمَّى مَجذوبًا ومُرادًا ومَعشوقًا ومُخلَصًا [بالفتح]، وهو:

إمّا مَجذوبٌ مَحضٌ، وهو أحدُ الأنواعِ الأربعةِ الأخيرةِ إذا لم يَعُدْ ولم يَسلُك ثانيًا، وهذا [لِعدمِ علمِه بما ذُكر[٢]] لا يَحسُنُ إرْشادُهُ.

وإمّا سالكٌ مَجذوبٌ، وهو النوعُ الأوَّلُ من المجذوب.

---

(١) عطفٌ على قوله: «المهدي»، أي: ويُسمَّى مَن على طريق الاجتباء... إلخ.
(٢) أي: من المسالك والمهالك.

وإمّا مَجذوبٌ سالكٌ، وهو أحدُ الأربعةِ، وهو مَن وفَّقه اللهُ بعد الجذبة للعود على بَدْءٍ وسلوكِه الطريقَ سلوكًا مراديًا. وهذانِ القسمانِ يكون إرشادُهما أحسَنَ، واتِّباعُهما أسهلَ وصولًا.

فالمقرَّبون من هذه الأمّة هم المراد بقوله ﷺ: «لا تَزالُ طائِفةٌ مِنْ أمَّتِي يُقاتِلُونَ عَلَى الحَقِّ ظاهِرِينَ إلَى يَوْمِ القِيامةِ»(١)، و«علماءُ أمَّتي كأنبياء بني إسرائيلَ»(٢)، و«إنّ العُلَماءَ وَرَثةُ الأَنْبِياءِ»(٣)؛ فإنّ معنى الأخيرَين صحيحٌ ثابتٌ.

واعلَمْ أنّ مَن آمَنَ بسيِّدِنا محمدٍ ﷺ وبايَعه في حياتِه(٤)، وَصَل بمحضِ إيمانِه بطريقِ الجذبةِ إلى آخرِ الولاية الصغرى، ثمَّ بعد مدّةٍ قليلةٍ إلى الكُبرى، ثم العُليا ببركةِ صحبتِه ﷺ، ومن ثَمّة كان جميعُ أصحابه ﷺ أولياءَ عُدولًا أفضلَ من سائرِ الأولياء.

[مراتب المجذوبين]

وبَقِيَ طريقُ الجذبةِ في أمَّتِه ﷺ، لكن بالنسبة إلى بعضٍ؛ لئلّا يَخلُوَ الزمانُ عمن يكون ظاهرًا على الحقِّ.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» بابُ نزول عيسى عليه السلام حاكمًا بشريعته ﷺ، برقم (٤١٢) (١: ٩٥).

(٢) قال في «شرح الزرقاني على المواهب اللدنيّة» (٧: ٣٩٠): «أما خبر «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، فقال الحافظ ـ ومن قبله الدَّميري والزركشي ـ: لا أصل له، وسُئل عنه الحافظ العراقي، فقال: لا أصل له، ولا إسناد بهذا اللفظ، ويغني عنه: «العلماء ورثة الأنبياء»، وهو صحيح». والمؤلِّفُ أشار إلى أنّ معناه صحيحٌ لا لفظه، كما قال: «فإنّ معنى الأخيرَين صحيحٌ ثابتٌ».

(٣) «التأريخ الكبير» للبخاري، بابُ يَزيد بن سَمُرة، برقم (٣٢٢٩) (٨: ٣٣٧)، وأخرجه أبو داود في «سننه»، بابُ الحثّ على طلبِ العلم، برقم (٣٦٤١) (٣: ٣١٧).

(٤) هذا الفضل مختصٌّ بالصحابة الكرام رضوان اللهِ عنهم أجمعين؛ لأنّ ذلك الإيمان مربوطٌ بحياته ﷺ ورؤيته.

فمنهم مَن هو مجذوبٌ محضٌ، ليس ذا بصيرةٍ، ولا يَحسُن إرشادُه، وهم تحت أقْدامِ الأنبياء على كلٍّ منهمُ السلامُ.

ومنهم مَن هو ذو بصيرةٍ ما، وليس له بصيرةٌ تامّةٌ، ويحتاج في تكميلِ أتباعِه إلى مَن يُعِينُه، وهم بمنزلةِ الرُّسلِ الذين كانوا مأمورين لرسولٍ مستقِلٍّ، كرُسُلِ سيِّدِنا موسى وعيسى على كلٍّ منهم السلام، ومِن هذا القبيل المجتهدون في المذهب أو في الفتوى، والأولياءُ الذين تحت قدَمِ قطبِ الأقطاب.

ومنهم مَن هو ذو بصيرةٍ تامّةٍ لا يحتاجُ إلى أحدٍ يُعينُه، ولكن ليس له قوةٌ يُوسِّع الدوائرَ، ويَزيد أحكامًا أخرَ، وهو بمنزلة الرسولِ المستقلِّ، وهم خواصُّ المجتهدين والأولياءِ.

ومنهم مَن له بصيرةٌ تامّةٌ وقوّةُ توسعةِ ما ذُكِر[1]، وهم بمنزلة أولي العزمِ من الرسُلِ، وهم أخصُّ خواصِّ المجتهدين وقطبِ الأقطابِ، كساداتِنا الأئمة الأربعةِ في الاجتهاد، وسيِّدَيْنا عبد القادر الجيلاني والإمامِ الربانيِّ، رضي اللهُ عن الجميع.

فعُلِم أنّ حقيقةَ الجذبةِ هي اجتلابُ اللهِ الشخصَ عن طريقِ العلمِ الظاهرِ أو الباطنِ؛ إمّا بذاته تعالى، أو بمعونةِ مَلَكٍ، أو نبيٍّ، أو وليٍّ. وعُلم أنّها معلومةٌ في القرآنِ والحديثِ والآثار، وأنّها قد يَحصُل منها حركاتٌ واضطراباتٌ وأصواتٌ، وليس تلك حقيقةَ الجذبةِ كما يتفاهمها العامّةُ، بل هي من توابعها وآثارها، وأنّها لو لم تكن الجذبةُ لم يَتحقَّق مرتبةُ اجتهادٍ أو ولايةٍ تامّةٍ في زمانٍ قليلٍ.

[حكم آثار الجذبة من الحركات والأصوات]

ثمَّ إنّ تلك الآثار قد يَعلمُ بها الشخصُ ويَقتَدر أنْ يَدفعَها بالتماسُك والتكلُّفِ، وقد يعلمُها ولا يقدرُ على دفعِها، وقد لا يَعلمها.

---

(١) أي: من الأحكام الأُخر.

نظيرُ ذلك: أنّ المحمومَ يرتعش ويَعلم بذلك، لكنْ ربَّما يَقدِرُ على التَّماسُكِ، وكثيرًا ما لا قدرةَ له على دفْعِه، والمصروعُ لا يَعلم شيئًا ويَحصل منه حركاتٌ وأصواتٌ، والمجذوبُ في طريقةِ اللهِ أشدُّ ألَمًا ومرَضًا من المحمومِ والمصروعِ؛ فكما لا يُلامُ المريضُ على ذلك، كذلك يَنبغي أنْ لا يُلامَ المجذوبُ، لكنْ يَجب عليه أنْ يَتماسَكَ ويَتكلَّفَ في دفعِ هذه الآثارِ؛ لأنّه أقربُ إلى الإخلاصِ ودفعِ الرياءِ، فربما يُدسِّس عليه النَفسُ أو الشيطانُ الجذبةَ؛ لِيُوقِعَهُ في رياءٍ أو عُجْبٍ وهو لا يَدري ذلك.

كمْ حسَّنتْ لـذّةً للمَـرْءِ قاتلـةً ... مِن حيث لم يدْرِ أنّ السُّمَّ في الدَّسَمِ[1]

فإنْ لم يَقدرْ عليه فلا بأسَ عليه، حتى في الصلاةِ؛ إذْ كما لا يَبطُل صلاةُ المحمومِ المرتعشِ إذا لم يَقدرْ على دفْعِه وغلبَه في جميعِ أوقاتِ الصلاةِ، فكذلك المجذوبُ، بل هو في الحقيقةِ في أشدِّ مراتبِ المرضِ ومعذورٌ في حقيقةِ الشريعةِ، وإنْ أغمِي عليه بالجذبة لا ينقضُ وُضوؤُه؛ لأنّه حالَ الجذبةِ في ساحةِ القدسِ، فهو في أعلى مراتبِ الطهارةِ، وصرَّح بذلك سيِّدُنا ابنُ حجر رضي اللهُ عنه في «الفتاوى الخاتمة»، لكن قال سيِّدُنا مولانا خالد ذو الجناحَين قُدِّس سِرُّه: يُجدِّدُ الوضوءَ دفعًا لمطاعنِ المنكرِين.

فمَن لم يكنْ له جذبةٌ وتَصنَّع في ذلك فهو كاذبٌ مُراءٍ مطرودٌ عن ساحةِ القُدُسِ، ومَن غلَبه الجذبةُ وقَدَر على دفعِ آثارِها فلْيَدْفعْ، وإلّا فلا يَخفْ لومةَ لائمٍ، ولا يُبالِ بما يقال فيه؛ إذْ ورَد في الحديث الصحيح ـ كما أورده الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباتِه» ـ: «لَن يؤمنَ أحدُكم حتى يُقال: إنّه مجنونٌ»[2]، ألا

---

(١) «جواهر الأدب في أدبيات وإنشاءِ لغةِ العرب» أحمد بن إبراهيم الهاشمي (٢: ٢١٧).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ في الكتُب الحديثية، لكن جاء في بعض المسانيد بلفظ: «أكثِرُوا ذِكرَ الله =

تَرَى أنّه قيل للنبيِّ ﷺ: مجنونٌ(١)، شاعرٌ(٢)، كاهنٌ(٣)، مُحبٌّ للجاهِ والرياسةِ(٤)، فالمؤمنُ تحت قَدمِه ﷺ لا يمكن أنْ لا يقالَ له مثلُ ما قيل له.

فمَن أنكر أهلَ الجذبةِ فهو منكرٌ لمسألةٍ بديهيّةٍ من الدين، ومن أنكَر خُصوصَ جذبةِ الشخصِ فهو سوءُ ظنٍّ بالمسلم(٥)، وتحقيقٌ لسِرِّ: «المرءُ عدوٌّ لِما جَهِل».

[وصية المؤلف في التعامل مع المنكرين]

فيا إخواني، عَضُّوا على ما ذَكَرْنا بالنواجذِ، وخاطِبُوا المنكرين بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ، وجادِلوهم بالتي هي أحسن؛ فإنِ اهتَدَوا فللهِ الحمدُ، وإلّا

= عزَّ وجَلَّ حتَّى يُقالَ: إنَهُ مَجنُونٌ». منها: «مسند عبد بن حميد» باب: من مسند أبي سعيدٍ الخدريِّ، برقم (٩٢٥) (١: ٢٨٩).

(١) كما حكَى لنا القرآنُ: ﴿ وَقَالُوا يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٌ ﴾ [الحجر: ٦].

(٢) كما حكَى لنا القرآنُ: ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجۡنُونِۭ ﴾ [الصافات: ٣٦].

(٣) كما حكَى لنا القرآنُ: ﴿ فَذَكِّرۡ فَمَآ أَنتَ بِنِعۡمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجۡنُونٍ ﴾ [الطور: ٢٩].

وهذه الآيات سَكَت عنها القرآنُ عن الجواب؛ لأنّ فيها ما يَكفي عن الجواب، مثلًا: الآيةُ الأولى جمَع بين الإتيانِ بالقرآنِ والجنون، لا شكَّ أنّ مَن أتى بالقرآنِ لا بدَّ له مِن العقل حتى يَفهَمَ مطالبَ القرآنِ، والجنونُ عدمُ العقل، والجمعُ بين العقل وعدمُ العقل جمعٌ بين النقيضَين، وهو محالٌ؛ لذا لا يحتاج إلى تعليق.

وكذا الآيةُ الثانيةُ: جَمعَت بين الشعر ـ وهو فنٌّ يحتاج إلى العقل والمهارةِ ـ وبين الجنونِ ـ وهو عدمُ العقل ـ، والجمعُ بين العقل وعدمِ العقل جمعٌ بين النقيضَين أيضًا، وهو محالٌ.

وكذا الآيةُ الثالثة: جمعت بين الكهانة التي تحتاج إلى العقل والمهارة وبين الجنون، وهو عدمُ العقل، والجمع بينهما محالٌ؛ لذا لا يحتاج إلى تعليقٍ.

(٤) كما جاء في كُتُبِ السِّيَر: «وإن كنتَ تريد به مُلكًا ملَّكناك علينا». «سيرة ابن إسحاق» محمد ابن إسحاق المطلبي (١: ١٩٧)، «السيرة النبوية» الإمام عبد الملك بن هشام (١: ٢٩٣).

(٥) إشارةٌ إلى قاعدةٍ علميّةٍ؛ هي أنّ إنكارَ الشيء كليًا شيءٌ، وإنكارَ ذلك الشيء لشخصٍ بخصوصِه شيءٌ آخرُ، والأوّل إنكارٌ لأصلٍ دينيٍّ دون الثاني. مثلًا: إنكارُ الكرامة مطلقًا إنكارٌ لأصلٍ دينيٍّ معلومٍ من الدين بالضرورةِ أو مشهورٍ، لكن إنكارُ الكرامة لشخصٍ بعينِه ليس كفرًا.

فما عليكم إلّا البلاغُ؛ ألا يُرَى أنّ سيِّدَنا رسولَ اللهِ ﷺ كان أفصحَ الناسِ وأعلَمَهم ومؤيَّدًا عند اللهِ بالمعجزاتِ الباهراتِ، ومع ذلك عَدلَ عن المكالَمةِ بالحروفِ إلى المقارعةِ بالسيوف.

وإذا استدَلَلْتَ للمعانِدِ يُؤوِّل تأويلاتٍ باطلةً، وإذا قرأْتَ عليه قرآنًا صريحًا أو سنّةً، كذلك يؤوِّل أو يَطعُن في الحديث، ويقول: هو موضوعٌ، وإنْ لم يُمكِنه ذلك يقول: الآيةُ أو الحديثُ منسوخٌ، وإذا سألْتَ عن سببِ الوضعِ أو النسخِ، يقول: أنا رأيتُ ذلك في كتابٍ موجودٍ في المملكة الفلانيةِ، لا يُوجد نُسختُه إلّا هناك.

وبالجُملةِ: لسانُه ليستْ في اختيارِك[1] فيَجري عليها ما يشاء صحيحًا أو باطلًا ترويجًا لسلعتِه الفاسدةِ، فالمباحثةُ مع أمثالِ هؤلاءِ تضييعٌ للوقتِ؛ فـ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ [المائدة: ١٠٥].

هذا إجمالٌ كَتَبْناه هنا، وقد كَتَبْنا سابقًا كُتُبًا مفصَّلةً يَنبغي مراجعَتُها، واللهُ أعلمُ بالحال.

وصلى الله على سيِّدِنا محمدٍ، وجميعِ إخوانِه من النبيِّين والصديقين، والشهداء والصالحين، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالَمين[2].

---

(١) يقول الشيخ عبد الله الفنائي رحمه اللهُ على قول المؤلِّف: «لسانُه ليست في اختيارك»: «أي: حتى يَثبُت له الحقّ ويَلزمَه، بل ليس في اختياره أيضًا حتَّى يَقبلَ الحقَّ ولو على نفسِه، بل هي آلةٌ حربيّةٌ للنفسِ والشيطان يُكافحانِ بها صاحبَها، ويزعمانه الحقَّ باطلًا والباطلَ حقًّا، واللهُ يهدي السبيل». كتب المحشِّي اسمَه: عبد الله صالحي.

(٢) قال المؤلِّفُ هذه العبارةَ تواضعًا وهضمًا للنفس: «ترابُ أقدامِ العلماء محمد باقر العاصي الجاهل القاصر».

ويقول الناسخ الشيخ عبد الله الفنائي رحمه الله تلميذُ المؤلِّفِ الوفيُّ: «تمّتِ الرسالةُ المحرَّرةُ في بيان حقيّةِ وحقيقةِ الجذبةِ، للعلامة الفرد الكاملِ الماهر، أستاذِ الكلِّ في الكلِّ، مولانا محمد باقر المريوانيِّ، متَّع اللهُ المسلمين بطولِ حياتِه، آمين بحرمةِ النبيِّ وآله ﷺ، بيدِ الفقيرِ الحقير المحوَجِ إلى عفوِ الرحيمِ القديرِ عبد الله صالحي اللاهجانيّ، في بيارةَ الشريفةِ، أدام اللهُ بقاءَ صاحبِها، آمين».




الرسالة المسماة

بـ«الدوائر العشرون» في مقامات الصوفية






وبه نستعين.

الحمدُ لله ربِّ العالمين، ونشهد أنْ لا إلهَ إلا الله وأنّ سيِّدَنا محمَّدًا عبدُهُ ورسولُه، صلَّى اللهُ عليه وعلى جميعِ إخوانه من النبيِّين والصدِّيقين والشهداءِ والصالحينَ، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وأمَّته إلى يومِ الدِّين.

أمّا بعدُ،

[الباعث لكتابة الرسالة]

فقد ورَد علينا من علامةِ دهرِه وفهّامةِ عصرِه، الصالحِ الفاضلِ الماهرِ، سيِّدي الحاجِّ الشيخِ عبدِ القادرِ رئيسِ تُرْكمان صحرا؛ ما نصُّهُ:

نرجو من جنابكم المستطاب أن تُسامِحوا بما عندكم في شرحِ الحديث الذي رُويَ عن زيدِ بنِ أرقمَ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنِّي تاركٌ فيكم ما إن تمسَّكتم به لن تضلُّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، وهو كتابُ الله، حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، وعِتْرتي أهلُ البيتِ، لنْ يَفترِقا حتَّى يَرِدا عليَّ الحوضَ، فانظُروا كيف تَخلُفوني فيهما»[1]؛ إذْ هذا الحديثُ يُشكِلُ عليَّ من وجوهٍ شتَّى.

---

(١) أخرجه الترمذي في «سننه»، باب مناقب أهل بيت النبيّ ﷺ، برقم (٣٧٨٦) (٥: ٦٦٢)، قال: وفي الباب عن أبي ذرٍّ وأبي سعيد وزيد بن أرقم وحُذيفة بن أَسِيد، قال: وهذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ من هذا الوجه، قال: وزيدُ بنُ الحسن قد رَوى عنه سعيدُ بنُ سليمان وغيرُ واحدٍ من أهلِ العلم. صحيحٌ.

وأيضًا قولُ «تحفةِ ابنِ حجر رَضي الله عنه» من ديباجها في شرحِ قولِ المصنِّف الجواد، في جوابِ الإشكال الواردِ على اشتراطِ قيْدِ عدمِ الذِّكر للمقابلة بحديث: «اللهُ جميلٌ يُحبُّ الجمالَ»[١]، أعني قوله: «إنما يُصارُ إلى المقابلةِ عند عدمِ صحّةِ المعنى»، يُشكِل عليَّ؛ لأنّه رحمه الله صرَّح قُبَيل هذا بأنّ الزارعَ من الأمثلةِ التي جاءتْ للمقابلةِ مع صحّةِ معناه في حقِّه تعالى، كما صرَّح به في جوابِ قولِ الحَليميّ. سامِحوا بما عندكم مأجورين. انتهتْ عبارةُ السؤال.

[مقدمة عرفانية مفصلة شاملة لمسائل جليلة]

فنقول: لَمّا كان السائلُ الفاضلُ نحريرًا أهلًا لمطالعةِ الحقائقِ والاطلاع على الرموزِ والدقائقِ؛ نَبسُط[٢] الجوابَ بَسطًا ما، ويَحتاج ذلك إلى ذِكْرِ مقدِّماتٍ، كلٌّ منها إنّما تُعلَم بكتابٍ بل كُتُبٍ[٣]، وفصَّلْنا كلًّا منها في رسائلِنا، ونُوجِز الإشارةَ إليها هنا، فنقول:

[الحكمة العليا في خلق العالم]

الحكمةُ الأصليّةُ في خلْقِ العالَـم ما أشار إليه اللهُ في الحديث الربانيِّ[٤]: «كنتُ كَنزًا مخفيًّا، فأحببتُ أن أعرَف، فخلقْتُ الخلْقَ لكي أعرَفَ»[٥].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، باب تحريمِ الكِبر وبيانُه، برقم (٩١) (١: ٩٣)، والإمام أحمد في «مسنده»، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه برقم (٣٧٨٩) (١: ٣٩٩).

(٢) قال المؤلّف على هذه الكلمة: «توقُّف العلمُ بحقيقةِ الحديثِ على العلمِ بالسير وعلى العلمِ بحقيقةِ القرآن» (منه)؛ لأنّ حقيقةَ القرآن عبارةٌ عن الدائرةِ الثانيةَ عشرة من الدوائر العشرين، وهي من عالَـم الأمرِ الغيبيّ، كما سيأتي إن شاء الله.

(٣) إشارةٌ إلى أنّ هذه الرسالةَ خلاصةُ مَكتبةٍ من الكُتُب.

(٤) أي: الحديث القدسي.

(٥) لم أجده في مظانّ الكُتُبِ الحديثيّة.

والعرفانُ حقيقةُ العبادةِ(١) المشارِ إليها بقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ إذِ العبادةُ [وهي كمالُ التذلُّلِ والخضوعِ له تعالى] لا تحصلُ إلّا بالعرفانِ.

[درجات العرفان]

ودرجاتُ العرفان كثيرةٌ(٢)، ولكلِّ درجةٍ مراتبُ لا تُحصى، كما يشيرُ له

(١) قال المؤلِّف في «رسالة الجذبة» (١): «والمقصودُ الأسنى من خلقِ العالَم عرفانُ الله، كما ثبَت في الحديث: «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببتُ أن أعرَف، فخلقتُ الخلقَ لكي أعرَف»، والعرفانُ هو اللازمُ الأعلَى من العبادة [المُسمَّى في القرآن بذِكرِ اللهِ الأكبر]، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [العنكبوت: ٥٤]، فتوافَق الحديثُ الربانيُّ وقولُه تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]». لازمُ العبادةِ أو غايةُ العبادة شيئانِ: الأوَّل: الابتعادُ عن الفحشاءِ، أي: التخلِّي عن الرذائل، والثاني: التخلُّقُ بذِكرِ اللهِ، أي: التحلِّي بالفضائل، ومِن التَّحلِّي بالفضائل العرفانُ الذي هو ذِكرُ اللهِ الأكبرُ من التخلِّي عن الرذائل، فعلى هذا تكونُ المقصد الأسنى من خلقِ العالَم ذِكرَ الله الأتمَّ المسمَّى بمعرفة اللهِ والعرفان في اصطلاح العرفاء. «ودعوة الأنبياء إنما هي للتقوى والطاعة؛ قال نوح عليه الصلاة والسلام: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ [الشعراء: ١٠٨]، وكذلك قال هودٌ عليه الصلاة والسلام وغيرُه، والتقوى اجتناب ما نهى الله عنه، والطاعة امتثال الأمر، وامتثال الأمر واجتناب النهي كله الصراط المستقيم». «الفتاوى» للإمام السبكي (٢: ٤٨٢). وقال الإمامُ الرازي في «تفسيره» (٢٨: ١٩٣): «ما العبادة التي خُلِق الجن والإنس لها؟ قلنا: التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله؛ فإن هذَين النوعَين [اللَّذين يَشملان امتثال الأوامر واجتناب المناهي] لم يخل شرعٌ منهما، وأما خصوص العبادات فالشرائع مختلفة فيها بالوضع والهيئة، والقلة والكثرة، والزمان والمكان، والشرائط والأركان، ولما كان التعظيم اللائق بذي الجلال والإكرام لا يُعلَم عقلًا لَزِم اتباع الشرائع فيها والأخذ بقول الرسل عليهم السلام».

(٢) قال المؤلِّف في «رسالة الجذبة» (١): «وطرُقُ العرفان عشرون دائرةً، أدناها وأسفلُها دائرةُ عالَمِ المشاهدةِ، التي نصفُ قُطرِها مسيرةُ خمسين ألفَ سنةٍ، والبواقي فوق العرشِ، كلُّ سافلةٍ منها بالنسبة إلى ما فوقها كذرّةٍ بالنظرِ إلى عالَمِ المشاهدة، ثِنتان منها [أي: من العشرين]، أعني دائرةَ =

قولُ العُرَفاء: «الطُّرُقُ الموصلة إلى الله تعالى بعدد أنفاسِ الخلائقِ»[١].

الدرجةُ الأولى: العرفانُ التقليدي[٢].

الثانية: العرفانُ الاستدلاليُّ[٣] الذي هو عادةُ علماء الظاهر؛ إمّا بالعالَم الأكبر، وهو السير الآفاقيُّ، أو بالعالَم الأصغر، أي: شخصُ الإنسانِ، وهو السيرُ الأنفُسيُّ، وهذانِ تعقُّليّانِ[٤].

= عالمِ المشاهدة والتي فوقها [دائرتا الولايةِ الصغرى، وهي ولايةُ الأولياء] لِكافةِ الأمَمِ السابقة سوى الأنبياءِ وكثيرٌ من هذه الأمّة [وأربعٌ منها دوائرُ الولايةِ الكبرى] وهي الدائرة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة [وهي ولايةُ الأنبياء على كلٍّ منهم السلام] لكلِّ نبيٍّ ولايةٌ ونبوةٌ، فنبوَّتُهم خاصةٌ بهم، أما ولايتُهم فيشترك معهم الأولياءُ، والبواقي [من السابعة إلى العشرين] دوائرُ الولايةِ العليا وتوابعها، وهي ولايةُ الملأ الأعلَى والولايةُ الخاصّةُ المحمَّديّةُ».

(١) طريقُ الدينِ واحدٌ، لكن وسائلُ الوصولِ إلى معرفةِ الله والتذلُّلِ له تعالى كثيرةٌ؛ إذ لكلِّ مرتبةٍ من الولايةِ عوالِمُ، وهي الدوائر العشرون الواسعةُ التي نصفُ قُطرِ أدناها [وهي عالَمُ المشاهدةِ] مسيرةُ خمسِين ألفَ سنةٍ، والبواقي فوق العرشِ كلُّ سافلةٍ منها بالنسبة إلى ما فوقها كذرّةٍ بالنظر إلى عالَم المشاهدة، ولكلِّ وليٍّ حِصةٌ من العرفان والتقرُّبِ حسب استعدادِه؛ لذا قالوا: الطُّرقُ إلى الله بعددِ أنفاسِ الخلائقِ.

(٢) وُجِد اختلافٌ صوريٌّ بين العلماء العارفين في مراتب العرفان، مرَّ تفصيلُها قبل قليل في «رسالة حقيقة الجذبة».

(٣) قال في «رسالةِ الجذبة» (٢): «الثاني: استدلاليٌّ وعلمُ يقينٍ، كما هو طريقةُ علماء الظاهر».

(٤) ذَكَر المؤلِّف مراتب البشر في الاستدلال في «الدرر الجلاليّة وشرحها الألطاف الإلهيّة» (٢: ١٨٥-١٨٦)، فيقول: «إنّ البشرَ أقسامٌ:

- إما لا يَهتدي إلى هذا الاستدلالِ [أي: لا يَستدلُّ بالأنفس والآفاقِ أصلًا]، أو يستدلَّ لا على ما هو عليه، وهذانِ ضالانِ.
- أو يَستدلَّ على ما هو عليه، فهذا محِقٌّ. ثم:
- إمّا أن يَغفُلَ أحيانًا عن هذا الاستدلال، لكن إذا راجع وجدانَه استَحضَره إجمالًا أو تفصيلًا، وهذا شأنُ العامّة [أي: شأنُ أكثر الناس حتى علماءِ الظاهر]. =

الثالثةُ: العرفان الذوقيُّ(١) العلميُّ، وهو حصولُ العلم الشهوديّ للمجرَّداتِ(٢) وارتباطِها به تعالى، ودوامُ حضورِها عنده تعالى، مع عدمِ لياقةِ الماديّاتِ للشهود، سواءٌ شهودًا روحيًّا دائميًّا، كما للسالك فيما بعد المراقبة

= ـ أو يكونَ في كلِّ آنٍ مستحضِرًا لهذا بأن لا يَغفُلَ في آنٍ من آناتِ وجودِه [ولو بقلبِه] عن الله تعالى، ويُسمَّى حضورًا علميًّا، لكن لا شهودَ له، وهذا في الولاية الصغرى.

ـ أو يحصل له الشهودُ، و [وهو مراتبُ؛ لأنّ] ذلك الشهود إمّا بملاحظةِ المؤثِّرِ تعالى في الأثرِ بأن يَجعَلَ العالَمَ مِشكاةً لإدراكِ تجليّاتِ ذاتِه تعالى، ويُسمَّى صعودًا من الخلقِ إلى الخالق.

ـ أو بملاحظةِ الأثرِ من ملاحظةِ المؤثر تعالى، بأن يَرى العالَم من مشكاةِ تجلياتِ ذاتِه تعالى، بأن يتوجَّهَ إلى اللهِ أوّلًا فيَرى تجلياتِه، ثمَّ بواسطتِه يَرى العالَـم، ثم بواسطتِه يَرى العالَمَ [لكن ليس بين الرؤيتَين فاصلةٌ]، ويُسمَّى هذا هبوطًا من الخالِقِ إلى المخلوق، وهذا الأخيرُ لأخصِّ الخواصِّ ـ كمَن في المرتبة السادسة وما بعدها ـ فهم يستدلُّون استدلالًا لِمِّيًّا، أي: بالمؤثِّر على الأثر، وغيرُهم يستدلُّون استدلالًا إنِّيًّا، أي: بالأثرِ على المؤثِّر، واللمِّيُّ أفضلُ».

ثمَّ يأتي بدليلٍ على أفضليةِ الدليلِ اللِّميّ على الإنِّيّ بقوله: ومِن ثَمّة فضل اللهُ ما حكاه عن حبيبه ﷺ بقوله: ﴿لَا تَحْـزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، على ما حكاه عن كليمه عليه السلام: ﴿إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]؛ لأنّ الآيةَ الأولى قُدِّم فيها لفظُ الجلالة على المخلوقات، فانتقل ﷺ من الله إلى ذاتِه وذات رفيقه رضي الله عنه الواصلِ كلٌّ منهما إلى هذه المرتبة؛ لذا قال: ﴿ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ ولم يقل: (معنا الله)، أمّا الكليم عليه السلام انتَقل في الاستدلال من المخلوقِ، أي: من ذاتِه إلى الله؛ لأن مَن معه لم يبلغ هذه المرتبةَ، فكلٌّ منهما راعَى قاعدةَ: «كلِّمِ الناسَ على قدرِ عقولهم»، فلا تدلُّ الآيةُ على أنّ سيِّدَنا موسى عليه السلام لم يبلغ هذه المرتبةَ.

(١) قال المؤلِّف في «رسالة الجذبة» (٢): «الثالث: عرفانٌ ذوقيٌّ هو حصولُ شهودِ بعضِ مقدماتِ المعلومِ»، أي: لم يشهد المعلومَ بعين القلب، لكن يَرى بعضَ مقدّماتِه.

(٢) المجردات، أي: المجرَّد عن المادّة، حقيقة المجرَّد، كما يشير المؤلِّف في «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٣٣٧) إلى فروقٍ، منها: «لا يمكن الإفصاحُ عنه بالعبارة [تفصيلًا] لكن نشير إلى إجمالِ الفارقِ بين المجرَّد والماديّ؛ لِيُعلَمَ الفرقُ بينهما إجمالًا، فنقول: ما له سَعةٌ إن كان لكلٍّ من تضييقِه وتوسُّعِه حَدٌّ إذا جاوز عنه انتفى فماديٌّ، وإلّا يكن له ذلك، بل له أن يَتَّسِعَ أو يتضيَّقَ كما يشاء؛ فمجرَّدٌ».

المعيّةِ، أو غيرَ دائميٍّ، كما للسالك فيما قبلَ ما ذُكِر، بل عرفانُ غالبِ مَن في الولايةِ الكبرى ـ بل العليا ـ من قَبيل العرفانِ الذوقي.

الرابعة: العـرفانُ العيـنُ اليقينيُّ، وهو شهودُ الماديّات بمعونةِ الذات ما أرادوا عرفانَه، لكن لا بسرايةٍ إلى جميع ذرّاتِ الوجود[1].

الخامسة: العرفانُ الحقُّ اليقينيُّ، وهو ما ذُكِر[2] مع السراية المذكورة، وهو غيرُ دائميٍّ، وليس تحصيلُه في وُسْعِ العارِف، ولا يقدرُ على إحضارِه متى شاء.

السادسةُ: العرفانُ العرفانيُّ المعبَّر عنه في الفارسية بقولهم: «آشنائي»، وهو كونه بحيث إذا شاء اقتدَر على إعادةِ الخامسةِ[3]، بل لا تزول عنه أصلًا.

السابعة: العرفان الفنائيُّ، وهو استغراقُه في محبّةِ الحقِّ بحيث يَتصوَّر أنّه لا شيءَ سواه[4].

الثامنة: العرفانُ العُريانيُّ، ويُسمَّى وَصْلَ العريانِ، وهو استغراقُه بحيث لا يَبقى له تصوُّرٌ أصلًا[5].

---

(١) قال المؤلِّفُ في «رسالة الجذبة» (٢): «الرابع: عينُ اليقينِ هو شهودُ المعلوم لكن لا بذرّاتِ الوجود».

(٢) أي: ما ذُكِر في الدرجة الرابعة مع زيادةِ السريان. قال في «رسالةِ الجذبة» (٢): «الخامس: حقُّ اليقينِ هو شهودُه بجميعِ ذرّات الوجود. والسادس: عرفانٌ تامٌّ، هو دوامُ هذا الشهودِ، ويُعبَّر عنه في الفارسيّة بقولهم: آشنائي».

(٣) أي: إعادةُ ما هو المسمَّى بالقسم الخامس. (فنائي).

(٤) قال في «رسالة الجذبة» (٢): «السابع: عرفانٌ فنائيٌّ، وهو الغفلةُ عن غيرِ المعلوم والاستغراقُ في مشاهدتِه. هذه التفسيرات لمراتبِ العرفان تُعرِّفُنا بعلاماتِ تلك المراتب، فلكلِّ مرتبةٍ علامةٌ، كما في هذه المرتبةِ تكون العَلامةُ فيها استغراقَه في محبّةِ الحقّ بحيث يُتصوَّر أنه لا شيءَ سواه».

(٥) قال في «رسالة الجذبة» (٢): «الثامن: فناءٌ في الفناء، وهو نسيانُ كلِّ شيءٍ حتى ذاتِه»، أي: يَنسَى الشخصُ كلَّ شيءٍ حتى ذاتِه.

فالأولى والثانيةُ علمٌ محضٌ، لكنَّ الثانيةَ أقوى من الأولى، والثالثةُ معرفةٌ ذوقيّةٌ معبَّر عنها بـ(شناسائي)، والرابعةُ والخامسةُ معرفةٌ شهوديّةٌ، والأربعةُ[١] الأخيرةُ عرفانٌ معبَّر عنه بـ(بآشنائي)[٢].

فمراتبُ العرفانِ إمّا علمٌ محضٌ، أو معرفةٌ، أو عرفانٌ، أو فناءٌ، ولتوضيحِ ذلك نَذكر مثالًا:

إذا لم يصبْك الحُمى ولم ترَ مَن أصابتْه فعرفانُك بها تقليديٌّ محضٌ، وإذا رأيتَ مَن أصابتْه واستدللْتَ بآثارِها عليها فعرفانُك استدلاليٌّ، وإذا أخذتْك مقدِّماتُ الحُمى فعرفانُك ذوقيٌّ، وإذا أصابتْ عضوًا من أعضائك فعينُ يقينٍ، وإذا أصابتْ جميعَ أعضائِك فحقُّ يقينٍ، وإذا دامتْ فيك فعرفانيٌّ، وإذا اشتدَّتْ سِرايَتُها فيك ففنائيٌّ؛ إذ ليس في بالِك[٣] شيءٌ سوى تصوُّرِ آلامِ الحُمى، بل لا تقدِر على تصوُّرِ غيرها من ذاتِك وأبنائِك وغيرهم، بل تحبُّ أن تموتَ ويموتوا، وإذا أغمِيَ عليك بها ففناءٌ في الفناء، والمُنصِفُ إذا راجَعَ وجدانه صدَّق بحصولِ تلك المراتب في كلِّ مسألةٍ دينيّةٍ أو دنيويّةٍ.

[عالم العرفان وموقع سيدنا محمد ﷺ فيه]

فالعرفانُ إنّما يَحصُل بالسيْر في العالَـم الأكبرِ، ويُسمَّى سيرًا آفاقيًّا، أو في العالَم الأصغر، ويُسمَّى سيرًا أنفُسيًّا، وهذا أقوى وأفيَدُ، وكلٌّ منهما إمّا تعقُّليٌّ، أو تخيُّليٌّ، أو نظريٌّ، أو قدَميٌّ[٤]، وكلٌّ من الأربعةِ إمّا سيرٌ إلى اللهِ، وذلك في

---

(١) الظاهرُ لا يَبقَى من الدرجات إلّا ثلاثًا، أي: السادس والسابع والثامن.

(٢) أي: ليس عرفانًا علميًّا ولا ذوقيًا ولا شهوديًّا، بل أعلى من الكلّ، كما مرَّ في التقسيم.

(٣) أي: قلبك. (منه).

(٤) قال المؤلِّف في «رسالة الجذبة» (٢): «ويُسمَّى كلٌّ من مراتب العرفان سَيرًا؛ وهو إما سيرٌ =

الدوائر الستةِ الأولى، أو سيرٌ في الله، وذلك فيما بعدها، أو سيرٌ عن الله بالله، أو سيرٌ في أشياءِ اللهِ بالله، وهذانِ للمأمورِين بالدعوة.

نظيرُ ذلك: أنك إذا تصوَّرتَ أوصافَ مِلكٍ لم ترَهُ فسيرُك فيه تعقُّليٌّ، وإذا شرعتَ في المَشيِ لزيارتِهِ فسيرُك سَيرٌ قَدَميٌّ إليه، وإذا رأيتَهُ وهو من بعيدٍ فسيرُك فيه نظريٌّ، وإذا تفكَّرتَ في ذاتِه ومحاسنِه فسَيرُك سَيرٌ فيه، وإذا عذتَ بأمرِه لك بشغلٍ فسَيرُك سَيرٌ عنه به، وإذا اشتغلتَ بما أمرَك به فسَيْرُك سيرٌ في مهمّاتِه به، وإذا تفكَّرتَ فيه بعد غَيبتِه عن نظرِك فسَيرُك فيه تخيُّليٌّ.

وكلٌّ من أنحاءِ السير إنْ لم يكنْ بمعونةِ غيرِ الله وصفاتِه فأصيليٌّ، وبالذّات أو بها فظِليٌّ وتبعيٌّ، والسيرُ الأصيليُّ سلوكٌ مطلقًا، والتبعيُّ إنْ كان بجذباتِ الغيرِ لا بأصْلِ قوَى السالكِ فجذْبةٌ وتصفيةٌ[1]، وإنْ دخلَتْ فيه قواه فسلوكٌ

= إلى الله، أو سيرٌ في الله، أو سيرٌ عن الله بالله، أو سيرٌ في أشياء الله بالله، والكلُّ إما سيرٌ تعقليٌّ، أي: علميٌّ بلا شهودِ المعلوم، أو سيرٌ تخيُّليٌّ، وهو التخيُّل بعد زوال الإحساس أو سَيرٌ نظريٌّ، أي: بالشهود بلا حركة إلى المشهود، كرؤيتنا الشمسَ، أو سيرٌ قدميٌّ هو الشهود مع الحركة إلى المشهود، فسيرُ علماء الظاهر تعقُّليٌّ محضٌ، مثلًا: إذا نظَر إلى العالَم لِيَستدلَّ به على الله وصفاتِه فهو سائرٌ إلى الله سَيرًا تعقُّليًا؛ لانتقاله من الدليل إلى وجوده تعالى، وإذا صدَّق بذاتِه وصفاتِه بلا ريبةٍ ولا حاجةٍ إلى الاستدلال وتفكَّر في محاسن الذّات والصفات؛ فهو سائرٌ في الله، وإذا وفَّقه الله لتعليم الناس العقائدَ الحقّةَ فهو سائرٌ عن الله بالله، وإذا علَّم الناسَ فهو سائرٌ في أشياء الله بالله».

(١) قال المؤلِّف في «رسالة الجذبة»: «حقيقةُ الجذبة هي اجتلابُ الله الشخصَ على طريقِ العلم الظاهر أو الباطن إما بذاته تعالى، أو بمعونة ملَكٍ، أو نبيٍّ، أو وليٍّ، وأنها معلومة في القرآن والحديث والآثار، وأنها قد يحصل منها حركاتٌ واضطراباتٌ وأصواتٌ، وليس تلك حقيقةَ الجذبة كما يتفاهمها العامةُ، بل هي من توابعها وآثارها، وأنّها لو لم تكن الجذبةُ لم يتحقَّق مرتبةُ الاجتهاد [في العلم الظاهر] أو وِلايةٌ تامةٌ في زمانٍ قليلٍ»، أي: بلوغُ الشخصِ مرتبةَ بالاجتهاد أو الولاية في زمنٍ قليلٍ ليس إلّا بالجذبةِ، أي: باجتلابِ الله ذلك الشخصَ.
ثمَّ يستدلُّ على قولِه: «إنّها معلومةٌ في القرآن والحديث والآثار»، فيقول: «أمّا القرآنُ فقولُه =

....

= تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى: ١٣]، فأشار الله بقوله: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾ إلى قوله: ﴿ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِ ﴾ إلى أنَّ طريقَ الدينِ واحدٌ، وقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ ﴾ إلى أنَّ هذا الطريقَ، سواء في العلمِ الظاهرِ أو في العلمِ الباطنِ؛ إمّا طريقُ إنابةٍ وهدايةٍ وسلوكٍ، وهو الأكثرُ الأغلبُ العامُّ للعامّة والخاصةِ، وإمّا طريقُ اجتباءٍ وجذبةٍ، وهو طريقُ بعضِ الخواص، و﴿ يَجۡتَبِيٓ ﴾ أي: يجتلب ويجذب في طريق الدين، وهو الدوائر العشرون، قال البيضاوي وشيخ زاده: ﴿ يَجۡتَبِيٓ ﴾ من الجباية، لا من الاجتباء بمعنى الاصطفاء؛ لأنه لا يتعدَّى بـ«إلى» بخلاف الجباية؛ فإنَّ فيها معنى الضم؛ فلذلك تعدَّى بـ«إلى»، فيُقال: يَجتبي إليه، أي: يوفِّقه ويقرِّبُه إليه رحمةً وإكرامًا.

ثم قال المؤلِّف على قولِهما: «يُقرِّبُه إليه»: «فالتقريبُ رحمةٌ وكرامةٌ هو ما نريده بالجذبة، ﴿ إِلَيۡهِ ﴾ أي: إلى كعبةِ حضورِ اللهِ وإلى ساحةِ القدسِ ﴿ مَن يَشَآءُ ﴾ وهم الأنبياءُ على كلٍّ منهم السلام، وبعضُ أولياءِ هذه الأمّةِ؛ إمّا بذاته بلا معونةٍ عاديةٍ من غيره، كما في النبوّة، أو بمعونةٍ عاديّةٍ من المرشد في الولاية الصغرى، أو من الرسول ﷺ في الولايةِ الكبرى والولايةِ العليا ﴿ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴾ بأن بيَّن لهم الطريق الحقَّ وعرَّفه لهم، إلى أن قال: «ويُسمَّى المهديُّ المنيبُ سالكًا ومريدًا لله عاشقًا ومخلِصًا [بالكسر]. ومَن على طريقِ الاجتباء يُسمَّى مجذوبًا ومرادًا ومعشوقًا ومخلَصًا» بفتح اللام.

وقال في مكان آخر: «واعلم أنّ مَن آمَن بسيدنا محمَّدٍ ﷺ وبايَعه في حياته، وصَل بمحض الإيمان بطريق الجذبة إلى آخر الولاية الصغرى، ثم بعد مدّةٍ قليلةٍ إلى الكبرى، ثم العليا ببركة صحبتِه ﷺ، ومِن ثَمّة كان جميعُ أصحابه صلَّى اللهُ عليه وعليهم وسلَّم أولياءَ عُدولًا أفضلَ من سائر الأولياء». وأما الحديث والآثار فكثيرةٌ كما سبَق في رسالةِ إثباتِ الطريقةِ.

ثمَّ مثَّل تقريبًا للمسألة وتبيينًا للفروق الفرديّةِ فيقول: «مَن راجع وِجدانَه عَلِم أنّ هذا السيرَ التعقليَّ [أي: النظر إلى العالَم لِيُستدَلَّ به على اللهِ وصفاته] قد يكون جذبةً وقد يكون سلوكًا؛ ألا يُرَى أنّ أغلَب الناسِ يقاسون الشدائدَ في تحصيلِ العلمِ الظاهر ويشتغلون به سِنين كثيرةً، مع أنهم لا يستفيدون إلا قَدرًا قليلًا، فهذا سالكٌ غيرُ مجذوبٍ.

وبعضُهم يَشتغلون بالعلم مدّةً قليلةً جدًّا، ولا يُبالِي بما تَعلَمُه ولا يَحفظه، ويَصير عالمًا ماهرًا فاضلًا؛ فهذا مجذوبٌ جذَبه اللهُ على طريقِ العلم وأوصلَه إليه بلا مشقّةٍ منه، وقِس على ذلك الولايةَ والصلاحةَ والعبادةَ، بل جميعَ الصناعات التي هي فرضُ كفايةٍ».

وتزكيةٌ، وسَيرُ كلِّ أمّةٍ ظِليٌّ تابعٌ لسيرِ نبيِّها صلى الله عليهم أجمعين، والمشهورُ أنّ سيْرَ الأنبياء على كلٍّ منهم السلامُ أصيليٌّ.

والتحقيقُ عند العرَفاء ـ وقد برهنتُ عليه في مواضعَ بآياتٍ وأحاديثَ[1]، ومِن ثَمّة قال المحقّقون كالسبكيّ وابنِ حجر رضيَ الله عنهما: إنّه ﷺ

(١) قال المؤلّف في «الألطاف الإلهيّة» (٢: ٤١٥-٤١٦): «... النصُّ من الكتاب والسنّة دالٌّ على أنه ﷺ مبعوثٌ إلى كافة الخلقِ، كقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وكما في «صحيح مسلم»: «وَأرسِلتُ إلَى الخَلقِ كافةً، وَخُتِمَ بِيَ النَّبيّونَ» برقم (٥٢٣) (١: ٣٧١)، وتخصيصُ بعثتِه بالثقلَين [أي: الجنّ والإنس] ودعوى الإجماع عليه [كما قال البيضاويُّ وغيرُه] ممنوعتانِ، كما قال المحقّقون، كالسُّبكيّ في كتابٍ حافلٍ: [«فتاوى السبكي» (٢: ٦٠٨-٦٠٩)]، وابنُ حجر في «الفتاوى الخاتمة» [(١: ١١٢)]، على أنّ الإجماعَ إنما هو على أنه مبعوثٌ إلى الثقلَين لا إلى الإنس خاصّةً، ولا مع رعاية قيدِ (فقط)» أي: يقال: إنه مبعوثٌ إلى الإنسِ والجنّ، بلا قيدِ «فقط» حتى تشملَ بعثَتُه للملائكةِ وسائرِ العوالم تشريفًا. وفي هذا الشأنِ قال الشيخ ابنُ حجر في «الفتاوى الحديثيّة» بعد تفصيلٍ (١: ١١٢)، حول قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]: «الذي أجمَع عليه المسلمون لَزِم عُمومُ الرسالةِ للمَلائكة، كَذا قيل، وهذا لا يُحتاج إليه، وكفَى بالأخذِ بظاهر الآية دليلًا، لا سِيَّما وخبر مُسلمٍ [في «صحيحه»، برقم (١١٩٥) (٢: ٦٤)] الذي لا نزاع في صحَّته صريحٌ في ذلك، وهو قولُه ﷺ: «وَأرسِلتُ إلَى الخلق كافةً»، فَتَأمل قَولَه: «الخلق»، وقولَه: «كافةً» [أي: قَولُه: «الخلق» مصدرٌ بمعنى المفعول، أي: إلى المخلوق لا إلى الإنسان والجنّ فقط، و«كافّةً» لا إلى بعضِ المخلوق]، ومِن ثَمَّ أخَذ مِن هذا شيخُ الإسلام الجمالُ البارِزِيُّ أنه ﷺ أرسِل إلى جميعِ المَخلُوقات حتَّى الجماداتِ، بأن رُكِّب فيها فَهمٌ وعقلٌ مخصوصٌ حتَّى عَرفَته وآمنت به، واعتَرفت بفضله، وقد أخبر عنها ﷺ بالشَّهادةِ للمؤذِّن ونَحوِه في قولِه: «فَإنّهُ لا يَسمع مدى صَوتِ المؤذِّنِ شَجَرٌ وَلا حجَرٌ وَلا شَيءٌ، إلّا شَهِد له يَوم القِيامة» [فكيف لا يشهد له ﷺ؟! والحديثُ في«صحيح البخاري» برقم (٦٠٩) (١: ١٥٨)]، وقال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، فإذا كانَت هذه الجمادات لَها هذه الإدراكاتُ لم يُستَنكَر ما قاله البارِزِيُّ، لا سِيَّما وحدِيثُ مُسلمٍ مُصرّحٌ به كما عَلمتَ» من خلالِ كلمةِ «الخلقِ» المؤكَّدةِ بـ«كافة» الدالةِ على الموجوداتِ كلِّها.

نبيُّ الأنبياء، وشرائعُهم شُعَبٌ من شريعتِه اختصاصُ[1] الأصيليّ بسيدنا محمَّدٍ ﷺ.

وإليه الإشارةُ في «البُردة» و«الهمْزية» بأبياتٍ مثلِ قولِه:

فإنّه شمْسُ فَضْلٍ هُم كَواكبُها

انتَهى، وقولِه:

إنّما مثَّلوا صِفاتِك لِلنّا   سِ كما مَثَّل النُّجومَ الماءُ[2]

[تقسيم المخلوقات من حيث التركيب][3]

ثم اعْلمْ أنّ العالَم إمّا ماديٌّ.......................................

(١) خبرُ قولِه: «التحقيق»، أي: والتحقيقُ اختصاصُ الأصيليِّ بسيِّدنا محمَّدٍ ﷺ.
(٢) «المنح المكيّة في شرحِ الهمزيّة» الإمام أحمد بن حجر الهيتميُّ (٨٩-٩٠).
(٣) هذا التقسيمُ لتمييز الإنسانِ عن سائر الموجودات من أنّه هو القابلُ الوحيدُ للترقي اللانهائي في الجنّة، ويذكُر المؤلِّف في رسالةِ تفسيرِ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] عن تركيبِ الموجودات وعن سببِ ترقّي الإنسان دون سائر الموجودات، فيقول:
«وبيانُ ذلك: أنّه جرَى عادةُ اللهِ بأنّه لا يَتقرَّب إليه الشخصُ إلّا بمقاساةِ الشدائدِ وكمالِ التذلُّلِ والتواضع، لا بمعنى عدِّ نفسِهِ ذليلًا سافلًا وإن كان في ذاتِهِ عزيزًا عاليًا، بل بمعنى كونِهِ في ذاتِهِ ذليلًا وضيعًا [أي: خسيسًا وأدونَ] مع علمِهِ بذلك، ومع مناسبتِهِ له تعالى في البساطةِ مناسبةً أتَمَّ [هذه شروطٌ ثلاث ـ أي: كمالُ التذلُّل، ومقاساةُ الشدائد بمخالفةِ النفس والشيطان، والبساطةُ الروحيّةُ، أي: الصفاءُ الروحيُّ، وهذا الصفاء الروحي شرطٌ لقابليّةِ البشر لأخذ الفيضِ من الله تعالى ـ وهذه الشروطُ لا بدَّ منها للترقّي، ولا تتحقَّق مجتمعةً إلّا في الإنسان؛ لأنّ أيَّ مخلوقٍ من غير الإنسان ليس فيه إلّا واحدٌ منها أو لا يُوجَد فيه أحدُها؛ لذا لا يليق بالترقّي اللامتناهي إلّا الإنسانُ، كما سيذكرُ المؤلِّفُ رحمه الله].
ومعلومٌ أنّ أسفلَ الماديات التراب، وما جانبُ ترابيَّتِه أغلبُ وميلُه في ذاتِه التسافلُ والهبوطُ ما لم يمنَعهُ مانعٌ، حتى لو خُلّيَ وطبعَه انهبَطَ إلى أبدِ الآبادِ إلى أن يَتشتَّتَ ويَصيرَ جواهرَ =

....

= فردةً، ولا يمنعُهُ الماءُ عن الهبوطِ، بخلافِ العكسِ [أي: يمنع الترابُ الماءَ في الهبوط]، ومِن ثَمّة كان الترابُ أسفلَ من الماءِ، كما هو مشاهدٌ.
وأعلى الماديّاتِ النارُ أو ما جانبُ ناريَّتِهِ أغلَبُ، بحيث إذا خُلِّيَت وطبعَها تعالَت إلى أبدِ الآباد، ولا يمنعُها الترابُ والماءُ والهواءُ عن الصعودِ إلّا بعد انقلابِـها عـن الناريّةِ، كما هو مشاهدٌ.
فخلَقَ اللهُ الملائكةَ من العناصرِ غيرِ الترابِ، فلم يكن لهم كمالُ التذلُّلِ، ولم يخلُق لهم نفسًا أمّارةً، فلم يكن لهم مقاساةُ جهادِ النفسِ، فهم وإن كانوا مناسِبين له تعالى في البَساطةِ، لكن انسَدَّ عنهم بابُ الترقّي، كما حكاه اللهُ في القرآنِ عنهم بقولهم: ﴿وَمَامِنَّآإِلَّالَهُۥمَقَامٌمَّعۡلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤].
وخلَق الأرواحَ المجرَّدةَ بسائطَ، ولا جهادَ لها ولا تسافُلَ حقيقيًّا، فانسدَّ بابُ الترقّي عنهم في ذواتهم.
وخلَقَ الشياطينَ من العناصرِ الأربعةِ غالبًا فيهم النارُ غلَبةً أتـمَّ، بحيث اضمحَلَّ فيهم غيرُها.
والجِنّيُّ كذلك، إلّا أنّ غلبةَ نارِهِم دون غلبةِ نارِ الشياطين، ومِن ثَمّة يكون منهم مؤمنٌ وكافرٌ، وعدلٌ وفاسقٌ، فانسَدَّ عن الشياطينِ الترقّي، وعن الجنّ دوامُ الترقّي. وبساطةُ الحيوانِ الأعجم [أي: جانبُهم الروحيُّ] لا تُناسِب بساطةَ اللهِ.
فلمّا أراد اللهُ أن يَخلقَ خلقًا يمكن أن يَترقّى إلى أبَدِ الآبادِ خلَق سيِّدَنا آدمَ عليه السلامُ من خمسةِ ماديّاتٍ: النفسِ والعناصرِ الأربعةِ، غالبًا فيها جانبُ الترابِ، كما يدلُّ له قولُه في مواضعَ: ﴿ وَلَقَدۡخَلَقۡنَاٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ [المؤمنون: ١٢]، ﴿ وَلَقَدۡخَلَقۡنَاٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٍ ﴾ [الحجر: ٢٦]، ﴿ وَلَقَدۡخَلَقۡنَاٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٍ مِّنۡ حَمَإٍ مَّسۡنُونٍ ﴾ [الحجر: ٢٦]؛ فإنّه اضمَحلَّ في كلٍّ من الطينِ والصلصالِ والحمأِ صوَرُ الماءِ والهواءِ والنار، كما هو مشاهدٌ.
ومِن خمسةِ مجرَّداتٍ، وإليه الإشارةُ بمثل قولِه تعالى: ﴿فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢]، مع بيانِ الروح بقولِه: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي هو مِن عالَمِ الأمرِ.
فلكونِ الترابِ غالبًا فيه كان فيه كمالُ التذلُّلِ وجهادُه مع النفسِ كان مقاساةُ شدائدِ الجهادِ، ولِتركُّبِ ماديّاتِه مع المجرَّدات تركُّبًا بحيث لا يَمتاز شيءٌ منها في الأينِ والوضعِ عن الآخر، فصار أمرًا وحدانيًّا بسيطًا يُناسِب القربَ منه تعالى، وكذا سائرُ البشرِ مركَّبٌ من تلك العشرةِ.
وسورةُ التين إشارةٌ إلى كيفيّة خلقِهِ، وفسَّرناه في كتابِ مستَقلٍّ يَنبغي مراجعتُه.
وأمَر اللهُ البشرَ بجهادِ النفسِ وتصفيةِ مجرَّداتِهِ وتزكيةِ ماديّاتِهِ، وجَعَل كلَّ ماديٍّ أصلًا لمجرَّدٍ، بمعنى أنّه يَتصفّى المجرَّدُ أوّلًا، ثمّ إذا تزكّى الماديُّ الأصلُ له تَصفّى تصفيةً ثانيةً أكملَ، فجَعل أصلَ الأخفى الأعلى الترابَ الأسفَلَ الحقيقيَّ، وأصلَ الخفيّ الماءَ الأسفلَ من الهواءِ، وأصلَ السّرّ الهواءَ الأسفَل من النارِ، وأصلَ الروحِ النارَ، وأصلَ القلبِ النفسَ؛ فإنّها وإن كانت في =

محضٌ(١)، أو مجرَّدٌ محضٌ، أو مركَّبٌ شريرٌ محضٌ، أو مركَّبٌ خيرٌ محضٌ، أو مركَّبٌ يحتملُ الخيرَ والشرَّ.

= ذاتِها أسفلَ وعلى الأرضِ، لكن مقتضَى طبعِها الترفُّعُ على كلِّ شيءٍ حتَّى على اللهِ، ومِن ثَمّة لم يَرضَ فرعونُ باتِّخاذِ إلهٍ غيرِه، وقال: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩]. فراعى اللهُ في هذه الترتيبِ حكمةً؛ هيَ: أنّ الأخفَى إذا تفكّر في كمالِ علُوِّه يَعترِيه العُجبُ، وإذا تفكَّر في أنّ أصلَه أسفَلُ الماديّاتِ خجِل وتَسافَل غايةَ التسافُلِ، وقس عليه غيرُه؛ فلكلِّ مجـرَّدٍ تصفيـةٌ قبل التزكِيةِ، وتصفيةٌ بعدها، وهي أقوَى.

نظيرُ ذلك: أنّ فتيلةَ السراجِ إذا كانت كثيفةً بمثلِ الغبارِ والكدوراتِ، فإذا أوقدتَها ارتَفع منها دخانٌ، وإذا سوَّيتَ رأسَ الفتيلةِ زال الدخانُ ويَتصفَّى شيئًا ما، وإذا غسَلتَ الفتيلةَ وزكَّيتَها تصفَّى الشعلةُ صفاءً تامًّا؛ فالقلبُ مثلُ الشعلةِ، وكثافتُهُ مثلُ الدخانِ، والنفسُ كجِـرمِ [أي: حجمٌ وهيكل] الفتيلةِ، فإذا تصفَّى القلبُ ولم يتزَكَّ النفسُ كان كشعلةِ الفتيلةِ الكثيفةِ، وإذا زُكِّيتِ النفسُ كان القلبُ كشعلةِ الفتيلةِ اللطيفةِ، وعليه قس سائرُ المجرَّداتِ مع أصولِها».

(١) قال المؤلِّف في أحدِ منهواتِه: «أي: بحسبِ الظاهر، وإلّا فجميعُ أجزاءِ العالَم مجرَّدٌ [أي: معه مجرَّدٌ] كما فصَّلتُه في «الدرر الجلالية» [(٢: ١٢٨-١٣٢)]».

وقال أيضًا في «حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي» (١: ٢٥٢) على قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾ [الرعد: ١٥]:

«أقول: الآيةُ أصرحُ دليلٍ على ما عليه أهلُ القلبِ والعرفانِ المشاهدون للأشياءِ كما هي؛ مِن أنّ وجودَ كلِّ شيءٍ ظلٌّ من أظلالِ وجودِه تعالى، وتَشعَّبتِ الوجوداتُ عن وجوده [أي: وجودُ الموجوداتِ منه تعالى خلقًا ابتداءً]، وقوامُ الوجودِ بالذكر والتسبيحِ؛ إذ بهما يحصلُ المناسبةُ بينه تعالى وبينهم، ولو انتَفَى الذكرُ انتفى الوجودُ وانقلَبَ عدَمًا صِرفًا، ومعلومٌ أنّ الذكرَ لا يكونُ إلّا بالروحِ المجرَّدِ؛ لأنّ الذكر والتسبيحَ المتمثلَين في الخشوعِ والخضوع للخالقِ في الإنسان وغيره من المخلوقات وظيفةُ المجرَّد غير المرئيِّ، فلكلِّ موجودٍ ـ جمادٍ أو نباتٍ أو حيوانٍ، حيٍّ أو ميّتٍ، حتَّى ذرّةٍ من ذرّاتِ مثلِ الترابِ، أو الظلِّ ـ روحٌ مجرَّدٌ يَذكرُه تعالى به حتَّى يَبقَى وجودُه، ويدلُّ لهذا آياتٌ كثيرةٌ، مثلُ قولِه: ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، ومثلُ ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ١]، ومثلُ ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٤١]، وعليه يُحمَل ما في الأحاديث من ملَكِ الجبالِ وملَكِ البحارِ إلى غير ذلك [أي: المراد بالملَك في تلك الأحاديث ذلك المجرَّدُ الموجودُ مع كلِّ شيءٍ]، وعليه المتألِّهون من الحكماء، وصُرّح به في الإحياء وعوارفِ المعارف [و«الفتاوى الكبرى =

فالأوَّل: مثلُ الحجرِ والشجر.

والثاني: هو الأرواحُ المجرَّدةُ قبل تعلُّقِها بالماديّات، وشأنُها في ذاتِها[١] الخيرُ المحضُ والعرفانُ.

والثالث: الشياطينُ، نَعَم ورد في الحديث[٢] أنّه أسلَم شيطانُ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ خرقًا للعادة وشَرافةً له.

الرابع: المَلَك؛ فإنّه مركَّبٌ من المجرَّدِ وعنصرِ الماءِ والنارِ والهواءِ، لكنْ يغلِبُ فيهم جانبُ المائيّةِ، ولا حَظَّ لهم في التراب ولطيفةِ النفْس، ومن ثَمّة انسدَّ عنهم بابُ الترقِّي، كما قال تعالى حكايةً عنهم: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤].

= الفقهيّة» كما سيأتي]، وإليه أشار المولى [سعدي] الشيرازي بقوله:

نه بُلبل بر گُلش تسبيح خوانى است   كه هر خوارى به تسبيحش زبانى است

وقال السعديُّ الشيرازي رحمه الله: «لا يُغنِّي البُلبُلُ فقط في الرياضِ بتسبيحِه، بل لكلِّ شَوكٍ لسانٌ للتسبيحِ». «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٤٨).

ولا يُؤوِّل تلك الآياتِ المتكثِّرةَ إلّا مَن لا يَجزم بكمالِ قدرتِهِ تعالى. ثم إنّ الذكرَ اختياريٌّ، وبهذا يحصلُ الإيمانُ، ويمتاز به المؤمنُ من الكافر، وضروريٌّ ـ أي: غيرُ اختياريٍّ ـ هو ما به قوامُ البدنِ والوجودِ، وإلى الأوَّل أشار بقوله: ﴿طَوْعًا﴾، وإلى الثاني بقوله: ﴿كَرْهًا﴾، فلِجميعِ ذرّاتِ وجودِ الكافر [مثلًا] ذكرٌ ضروريٌّ ـ أي: غيرُ اختياريٍّ لبقاء وجودِه ـ، لكن لا يعلم هو به، والله أعلَمُ».

(١) وشأنها في ذاتها، أي: صفتُها بحسبِ الأصلِ الخيرُ المحضُ.

(٢) «المستدرك على الصحيحين» للحاكم، باب التأمين، برقم (٨٣٥) (١: ٣٤٠) عن عروة بن الزبير يقول: قالت عائشة زوج النبي ﷺ: فقدت رسول الله ﷺ وكان معي على فراشي، فوجدته ساجدًا راصًا عَقِبَيه، مستقبلًا بأطراف أصابعه القِبلة، فسمعته يقول: «أعوذ برضاك من سخطك، وبعفوك من عقوبتك، وبك منك، أثني عليك، لا أبلغ كل ما فيك». فلما انصرف قال: «يا عائشة، أخذكِ شيطانك؟» فقلت: أما لكَ شيطان؟ قال: «ما من آدمي إلا له شيطان» فقلت: وإياك يا رسول الله؟ قال: «وإياي، لكني أعانني الله عليه فأسلم». هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذا اللفظ، لا أعلم أحدًا ذكر ضم العقبين في السجود غير ما في هذا الحديث.

[حقيقة المجاهدة وما يترتب عليها]

وقد بسَط ذلك الإمامُ الربانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباتِه»[١]، وفصَّلْناه في «حاشيةِ البيضاويّ» حقَّ التفصيلِ[٢].

---

(١) تُنظر: «المكتوبات الربّانيّة» (٢: ٣١٠-٣١١).

(٢) قال المؤلّف في «حاشيته على تفسير البيضاوي» (٢: ٤٥٣)، حول الآيةِ المذكورة: «ظاهرُ القرآنِ والأحاديث أنّ البشرَ إذا جاهد نفسَه يترقّى كلَّ آنٍ إلى أبدِ الآباد، ولو في الجنة، وذلك من حِكَمِ أبديّةِ الجنّة، وأن لكلِّ ملَكٍ مقامًا لا يتجاوزه، ولا يترقّى عنه، ولا يتنازل عنه، وإنما جزاؤهم على العبادات والعرفان كثرةُ رضاءِ الله عنهم ورضائِهم عنه.
والسرُّ في ذلك ـ كما يدلُّ له الآياتُ والأحاديثُ، والبراهينُ العقليّةُ ومكاشفاتُ العرفاء على كلٍّ منهم السلام، وأطنبه الإمامُ الربانيُّ قُدِّس سِرُّه في مواضعَ من «مكتوباته» ـ أن الترقِّيَ منوطٌ بحسب عادة الله السَّنيّة لا بحسب الاقتضاء الذاتي والدليلِ العقليّ، كما يزعمُه الفلاسفة والمتفلسفون، فضلُّوا وأضلُّوا، (منوط) بمخالفة الطبائع ومشقّات السير والسلوك، فلما كان جوهرُ الملائكة بحسب خِلقتِهم لطيفًا محضًا بريئًا من شوائب النقص وروائحِ الذَّنبِ، كانوا معصومين غيرَ محتاجِين إلى تصفيةٍ وتزكيةٍ، فبَقُوا على ما خُلِقوا عليه.
وخلق الله في البشر العناصرَ الأربعةَ، وهي وإن لم تكن في ذاتِها مظلِمةً مصادرَ للذنوب، لكنها ـ لكونها ماديّةً ـ لا تناسب بوجهٍ من الوجوه ذاتَ اللهِ؛ لكونه في أعلى مقاماتِ التجرُّدِ، وخلَق فيه النفسَ النباتيةَ وقواها الناميةَ والغاذيةَ، وخوادمَها الهاضمة، والجاذبة والدافعة، والماسكة والمولِّدة، والمصورة، فاحتاج البشرُ بحسبِ طبعِه النباتيِّ إلى الأكلِ والشربِ والنماءِ والذُّبولِ، فازداد بُعدًا عن اللهِ [بسبب تقويةِ جانبِ ماديتِه بهذه القُوَى].
وخلَق فيه النفسَ الحيوانيةَ وقواها المحركة والمُدرِكةَ الظاهرةَ الخمسَ والباطنةَ الخمسَ، ومِن لازمها الطبائعُ المائلةُ إلى الكبائر الظاهرة، كالزنا والقتلِ، والشهوةِ المذمومةِ والغضبِ المذموم، فتمَّ فيه الصفةُ البهيميّةُ، أي: الشهويّةُ، والسبُعيّةُ، أي: الغضبيّةُ، فازداد بُعدًا كثيرًا من الله [بسبب هذه الطبائع وآثارها].
وخلَق فيه النفسَ الإنسانيةَ الظاهرةَ الظلمانيّةَ الكثيفةَ الكافرةَ بحسبِ ذاتها، ولها طبائعُ مقتضيةٌ للكبائر الباطنةِ، كالشركِ والكفرِ والرياء، وحبِّ الترفُّع والجاهِ والرياسةِ، وكونِها معبودةً؛ إذ كلُّ نفسٍ إنسانيّةٍ بحسبِ ذاتِها تَتمنَّى أن تكونَ هي المعبودةَ المحضةَ ولا يُعبَد أحدٌ غيرُها، كما ظهَر ذلك في مثلِ فرعون اللعين، وكما يظهر لكلِّ مَن راجع وجدانَه، إلا =

....

= من تزكَّى نفسُه وصارت راضيةً مرضيّةً، فبذلك بعُدَ البشرُ عن ساحةِ القُدسِ جِدًّا وبلَغ أسفلَ سافلين، كما قال تعالى: ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴾ [التين: ٥]، وقال: ﴿ وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، وصار بسببها العناصرُ والنفسُ النباتيةُ والحيوانيةُ مثلَها في البُعدِ والكفرِ وسائرِ الذُّنوبِ، فتمَّ في البشَر الصفاتُ الأربعةُ المذمومةُ: البهيميّةُ والسبُعيّةُ ـ كما مرَّ ـ والشياطينيّةُ والتألُّهيّةُ، أي: الصفاتُ المخصوصةُ بالشياطين كالكفر والعصيان، أو باللهِ تعالى كالكبر وحبِّ الترفُّعِ والجاهِ والكونِ معبودًا.

فخلَق فيه روحًا مجرَّدًا هو في ذاته قريبٌ منه تعالى وغيرُ مائلٍ إلى غيرِ العبادةِ والعرفان، وجوهرٌ من جنسِ جوهرِ الملائكة وفيه صفةٌ ملكوتيةٌ، فازداد في البشر هذه الصفةُ المقتضيةُ للقربِ منه تعالى، وكان كلٌّ من المجرَّد والماديّات أسيرًا للآخر، وعلَّق به القلبَ المجرَّدَ، وهو ذو جهتَين: جهةِ الماديّةِ؛ لاشتراطِ تصرُّفِه بالبدن، وجهةِ مجرَّديئـتِه؛ لكونه مجرَّدًا في ذاته، فصار ممزوجًا وآلةَ مزجٍ للمجردِ مع الماديِّ.

وخلَق اللهُ لكلِّ بشرٍ ثلاثَ مئةٍ وستين مجرَّدًا [لكن قال في «الألطاف» (٢: ١٤٤-١٤٦): «خمسةٌ، لكن لكلِّ بشرٍ ثلاث مئة وستون عروقًا، ولسريانِ الخمسةِ سريانًا تجرُّديًا في جميع العروق، فظُنَّ أن لكلِّ عروقٍ منها روحًا، أي: مجردًا»].

و[خَلق] ثلاثَ مئةِ ملَكٍ يُعينونه في النهار، وثلاثَ مئةِ ملَكٍ أخرَى يُعينونه في الليلِ، وهؤلاء هم المعقبات المشارِ إليها بقوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الرعد: ١١]، فيجاهدُ الروحُ بهؤلاءِ العساكرِ من المجرَّداتِ والأملاكِ النفسَ مع تأييدِه بالأنبياء على كلٍّ منهم السلامُ، والكُتُبِ السماويةِ، وفي كلِّ عهدٍ بجمعٍ من الأولياء والعلماء رضي الله عنهم أجمعين.

فإن غَلبتِ النفسُ الأمارةُ ـ نعوذ بالله ـ كفَرَ المجرَّدُ وصار ماديًا صرفًا ويتكاثف، وإن غلَب الرُّوحُ ولم يطِعِ البشرُ خطراتِ النفسِ ودسائسَها ووساوسَها، يكون البشرُ مؤمِنًا، وإن كانت نفسُه الأمارةُ باقيةً على كفرِها، فلا يضرُّ إمكانُ النفسِ الكفرَ ما لم يُتابعها القلبُ، فإذا جاهد النفسَ بحيث لم يصدر عنه كبيرةٌ ظاهرةٌ، أو صدَرت وتاب عنها؛ ترقَّى البشرُ وصار عدلًا ظاهريًا، ويكون طبائعُه الظاهرةُ مقهورةً له لا يُحرّكها إلّا وفق الشرع، وينعكسُ النفسُ الأمارةُ بأنوارِ العباداتِ، ويَقِلُّ جانبُ ظُلمَتِها المحضةِ فتَميلُ إلى الإيمان، فربما تلُوم ـ النفسُ الأمارةُ ـ صاحبَها عن الذَّنب والكفر إذا رأت آثارَ الأنوار، وربما ترجع قهقريًا إلى كفرِها إذا رأت آلامَ المجاهدةِ وأذاها، فهي حينئذٍ بين الكفر والإيمان. =

= وتصير لوّامةً، وحينئذٍ يوفِّقُ اللهُ تعالى بعضَ عبادِه لسلوكِ الطريقةِ العليّةِ، فيُجاهدُ النفسَ حُسنَ الجهادِ، فإذا صارت النفسُ مطمئنةً فهي تكون مؤمنةً جدًّا، لا تميل إلى شيءٍ من الكفر والعصيان الظاهريِّ أو الباطنيِّ، فينتفي في البشرِ الكبائرُ الباطنيّةُ، كالكِبر والرياءِ وحبِّ الرياسةِ والمعبودية، وتصير عبدًا خالصًا، لكن اطمئنانُها وعبديَّتُها عرَضٌ طارئٌ، ليس لأحدٍ أن يُهمِلَها خوفًا من أن ترجعَ إلى أصلِها ومقتضَى ذاتِها.
ثمَّ بعد ذلك يجاهدُ الشخصُ في تزكيةِ النفسِ النباتيّةِ والحيوانيّةِ والعناصرِ حتى تصيرَ تلك نورانيةً، ومع ذلك يَبقى الطبائعُ اللازمةُ للنفس النباتيّةِ، كحبِّ الغذاء ولو للحاجةِ بل للَّذّةِ فقط، كما في الجنة، و [يبقى الطبائعُ] للنفسِ الحيوانيةِ، كحبِّ الجماع، وللنفسِ الإنسانيّةِ، كحبِّ الإشراكِ بحسبِ الذّات على حالها.
وإن صارتِ النفوسُ الثلاثةُ والعناصرُ مزكّاتٍ حسَنَ التزكيةِ، وإنّما في وُسعِ البشر أن يُلجِمَها بلجامِ الشريعةِ فيَصرِفَها إلى وُجوهِ القربِ من الله تعالى، مثلًا: طبيعةُ سيِّدنا محمَّدٍ ﷺ الذي هو أشرفُ عبادِ اللهِ تَقتضِي في الجنّة أن يأكلَ فاكهتَها ونِعَمَها لمجرَّدِ اللذّةِ الجسمانيّةِ، لكنَّه ﷺ ألجمَها بحيث لا تَقدِر على خطورِ ذلك فضلًا عن أخطارِه، ويُريد بهذا الأكل أن يزدادَ بدنُه الشريفُ نورًا ولطافةً وقربًا.
ومِن ثَمّة قال أهلُ السنةِ: إنّ حقيقةَ العصمةِ أن لا يخلُقَ اللهُ في العبد الذنبَ، لا أنه خاصيّةٌ ذاتيّةٌ مانعةٌ، كما زعمه المعتزلة وتابعوهم [لكن قال في «الألطاف» (٢: ٤٢٤): كما زعمته الشيعةُ، ويمكن أنّ الشيعةَ هم المرادون بقوله: وتابعوهم]، ومِن ثَمّة [أي: من أجلِ بقاء النفوس على الطبائع بحسب الأصل] قال تعالى خطابًا لنبيِّه ﷺ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وصحَّ عنه ﷺ: «إنّهُ لَيُغانُ عَلَى قَلبِي، وَإِنِّي لأستَغفِرُ اللهَ في اليَومِ مِئةَ مَرّةٍ»، [أخرجه مسلم برقم (٧٠٣٣) (٨: ٧٢)]، وصَحَّ عنه ﷺ: «شَغلَتني عن الصلاةِ» [لم أعثر على توثيقِه] إلى غيرِ ذلك من الآيات والأحاديث.
فعُلِم بذلك الجمعُ بين قولَي الإمام الربانيِّ قُدِّس سِرُّه: إنّ النفسَ إذا تمَّ تزكيتُها لا يُتصوَّر منها ذنبٌ ولا بُعدٌ، أي: بحسب اطمئنانها العرضيِّ ولجامِ طبائعها بالشرع، وبين قوله في موضع آخر: إنه يُتصوَّر منها ذنبٌ ولو بلغت أعلى مراتبِ التزكية، أي: بالنظر إلى ذاتها وذاتِ طبائعها. [«المكتوبات» (٢: ٤٤٢-٤٤٣)].
وعُلِم أيضًا أنّ خلق النفوس الثلاثة وقواها رحمةٌ من الله؛ لتكونَ وسيلةً لتدرُّج البشرِ في الكمال، فيترقَّى بها كلَّ آنٍ إلى أبدِ الآباد، لا أنه غضبٌ كما يزعمه بعضُ الناس؛ لأنّ الكفرةَ بذاتهم ضيَّعوا فوائدَ خلقِها وعكَسوا الفائدةَ باختيارِهم، نسألُ اللهَ تعالى أن يَجعلَنا من عبادِه =

والخامس: الجنُّ والإنسُ، والتَّرقِّي إنّما يُتصوَّر فيهما، ومن ثمّة خصَّهما الله بالذكر(١) في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

[العرفان البشري لا يقف عند حد]

وغرضُنا هنا بيانُ أحوالِ الإنس، فنقول: لَمّا كان الحكمةُ الأصليّةُ في خلْقِ العالَمِ عرفانَ اللهِ، ولا ينتهي عرفانُ اللهِ إلى حدٍّ بل يتمادى إلى أبد الآباد، وذلك حكمةُ أبديّةِ الجنّةِ ومَن فيها من الإنس والجنِّ، حتى إنّ سيِّدَنا محمَّد ﷺ لا يبلغُ إلى آخره، وإليه أشار في «الهمزيةِ» بقولِه:

تَتَباهى بِكَ الدُّهورُ وتَسمُو بِكَ عَلْيا بعْدَها عَلْياءُ(٢)

وكان عنصرُ التُّراب في غايةِ الذلّة مع كونِها أصلَ الأشياء، ولطيفةُ النفْس في غايةِ الدناسةِ ومحتاجةٌ إلى التزكيةِ بمخالفتِها حسَبَ دستورِ الشرعِ الأنوَر، ولا يَنتفِي أصلُ طبائعِها وإنْ بَلغتْ في التزكيةِ ما بَلغتْ، حتى أنّ البشرَ في الجنة إلى أبدِ الآباد، كلَّما شَرِب من ماءِ الكوثرِ يحصلُ له لذَّتانِ: جسمانيةٌ، وهي ظاهرةٌ، وروحانيةٌ هي تقويةٌ بدنه في ترقِّي درجاتِ العرفانِ وصفائِه، كما قال تعالى: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١](٣)، فيميل نفسُه بطبعها إلى

= المخلصين المزكِّين حقَّ التزكيةِ، وما ذلك على اللهِ بعزيزٍ».

(١) وهنا يُسأل: لِمَ لم تَذكُرِ الآيةُ الملائكةَ وهم خواصُّ العابدين؟ لأنّ العبادةَ المقصودةَ في الآية إنّما هي عبادةٌ باعثةٌ للترقّي، والملائكةُ ليس في شأنِهم الترقيةُ؛ لعدمِ وجودِ حظوظِ النفسيةِ فيهم ومخالفتِهم إيّاها؛ لأنّ الترقيةَ مَنوطةٌ بها.

(٢) «المنح المكيّة في شرح الهمزية» (١٠٥)، لكن جاء لفظُ «العصور» بدلَ لفظِ «الدهور»، وجاء «عليا» المقصورةُ مهموزًا «علياءُ»:

تَتباهَى بكَ العصورُ وتَسمُو بكَ عَلْياءُ بعدها عَلْياءُ

(٣) لم تَقُلِ الآيةُ: وأسقيناهم شرابًا طاهرًا، بل ﴿طَهُورًا﴾، أي: مطهِّرًا دائمًا للترقِّي في مقام القرب والأنسِ.

الأولى(١) حتى يرجّحَها على اللَّذّةِ الثانيةِ، فيَضرب عليها بشدّة لِجامُ الروحِ ويَسير فيها إلى اللَّذّةِ الثانيةِ(٢) فيَترقّى، وعلى هذا فقِسْ.

[الأجر على قدر المشقة]

وجَرى عادةُ اللهِ بأنْ لا يَترقّى أحدٌ إلّا بالمشاقّ، على ما يشيرُ له مثلُ قولِه تعالى: ﴿ الٓمٓ * أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ﴾ [العنكبوت: ١-٢]، وكان أشقُّ المشاقّ مخالفةَ النفْسِ ودفْعَ ترفُّعِها حتى تَصيرَ كالتراب في المذلّة، كما قال تعالى: ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ٩].

خلَقَ(٣) الله البشرَ من ماديّاتٍ ومجرَّداتٍ:

أمّا المجرَّداتُ: فالقلبُ(٤)، والروحُ، والسِّرُّ، والخفيُّ، والأخفى، ومرتبةُ القلبِ(٥) فوق العرْشِ، والرُّوحُ فوق القلبِ، والسِّرُّ فوق الروح، والخفيُّ فوق السِّرّ، والأخفى فوق الخفيّ.

أما الماديّاتُ فلَطِيفتانِ: اللطيفةُ القالبيّةُ [وتُسمّى(٦) لطيفةً وجوديةً(٧)] المشتملةُ على العناصرِ الأربعةِ، والنفْسِ النباتيّةِ، والنفسِ الحيوانية، وقواهما

---

(١) أي: اللذّة الجسمانية.

(٢) أي: اللَّذّة الروحية هي تقويةٌ لبدنه في ترقّي درجاتِ العرفانِ.

(٣) جواب «لَمّا»، أي: لَمّا كان الحكمةُ الإلهيّة في خلقِ العالَـمِ عرفانَ الله خلَق... إلخ.

(٤) ليس المراد بالقلب القلبَ اللحميَّ المسمّى بالقلب الصنوبريّ شكلًا، بل هو أمرٌ غيبيٌّ من عالَـمِ الأمرِ الغيبيّ.

(٥) والمرادُ بالمرتبةِ هنا تعلُّقه التجرُّديُّ الغيبيُّ بعالَـمِ الأمر الأوّل الغيبيّ المجرَّد.

(٦) هذه الجملةُ قيدٌ، لا عبارةٌ وقعت سهوًا، أي: أن أصل العبارة هكذا: اللطيفةُ القالبيةُ المشتمِلةُ على العناصرِ الأربعةِ... إلخ. (فنائي).

(٧) أي: تُسمّى اللطيفةُ القالبيةُ لطيفةً وجوديةً أيضًا.

الغاذيةِ والناميةِ، والحساسةِ المحرِّكة، وخوادِمِهما الهاضمةِ والدافعةِ، والجاذبةِ والماسكةِ، والمولِّدةِ والمصوِّرةِ، والعظامِ واللحومِ، وغيرها.

والثانية: لطيفةُ النفسِ المشتملةُ على العاقلةِ الظاهرةِ، وهي أمارةٌ[١] أوَّلًا، ثمَّ تصير لوّامةً، ثُمَّ مطمئنّةً، ثُمَّ راضيةً، ثُمَّ مرضيّةً.

[تعلق المجردات بالبدن والنفس][٢]

فتنازل تلك المجرَّداتُ من محلِّها الأصليِّ [أعني الدوائرَ العشرين الآتية] وتركَّبتْ مع تلك الماديّات، وبتركُّبِها صارتْ أسيرةً لهذه الماديّات الكثيفة السافلةِ البعيدة عن الحقّ من كلِّ وجهٍ، فتنسَّتِ المجرَّداتُ ذاتَ اللهِ ومبدَأها، وتعلَّقتْ من كلِّ وجهٍ بما سواه تعالى، بحيث لولا هدايةُ اللهِ لم يكن لها ميلٌ إلا إلى الكفرِ والترفُّعِ[٣].

وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ[٤] * ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ [التين: ٤-٥].

---

(١) أي: هي أمّارةٌ بالسوء قبل التزكية، فبحسب التزكيةِ تتحوَّل صِفتُها إلى اللوّامةِ، ثمَّ المطمئنةِ، ثمَّ الراضية والمرضيّة.

(٢) هنا يُسأل: ما الحكمةُ في تعلُّقِ المجرَّداتِ بالمادّة والماديّات؟ الجواب: لأنّ سُنةَ الله جاريةٌ على أنّ الأجرَ على قدرِ المشقّةِ، ولو لم يتحقَّق هذا التعلُّقُ لَما حصَل مشقّةُ النجاة، أي: نجاة المجرَّدات من أسارة النفسِ والبدنِ الباعثةِ في ترقّي الإنسانِ إلى أبدِ الآباد؛ لذا [أي: لعدم تعلُّقِ مجرَّداتِ الملائكةِ بالنفسِ الأمّارة] لم يكن للملائكة الترقّي كما حكى القرآنُ حالَهم: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤]، أي: مقام ثابتٌ.

(٣) والتكبُّر إلى أن تصلَ درجةَ الألوهيّةِ إذا خُلّيَت ونفسَها، كما صدَر من فرعونَ، العياذ بالله. (فنائي).

(٤) هذه السورةُ تمثيلٌ لكيفيّةِ التعلُّقِ بين الماديّ والمجرَّد وتأثُّرِ بعضِهما ببعضٍ، حاصلُه: الإنسانُ جانبُه الروحيُّ كان في أحسنِ تقويمِ الذي هو عالَمُ الأمرِ النورانيّ العلويّ، ثُمَّ رُدَّ إلى =

[القلب المجرد خط وصل بين الماديات والمجردات]

لكن بمحْضِ فضلِه جعَل لطيفةَ القلب حقيقةً جامعةً بين الماديّات والمجرَّدات ذاتَ جهتَين، وأرسل رُسُلًا فبشَّروا وأنذروا، وبيَّنُوا طريقَ الخيرِ والشَّرِّ، وأمَروا بالجهاد بين الفئتَين، فإنْ آمَن الشخصُ انفكَّ لطيفةُ القلبِ بمجرَّدِ إيمانِه عن أسارةِ الماديّات، وتحصَّل لها السَّيْرُ التخيُّليُّ والنظريُّ إلى الله وفي اللهِ، ويَتلاشَى أنوارُها شيئًا فشيئًا في جوانبِ الماديّاتِ والمجرَّداتِ، وكلَّما تقوَّى الإيمانُ تقوَّتِ الأنوارُ، وإليه الإشارةُ بمثلِ قولِه تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾ [التين: ٦]، ومثلِ قولِه تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا[1] ﴾ [الفتح: ٤]، ولا يـؤاخِذ اللهُ البشـرَ حينئذٍ بإلقـاءِ

= الأرض التي هي أسفلُ سافلين بتعلُّقِه بالبدن وجعَل له التآسرَ بينه وبين الماديات [من النفس الأمّارةِ وقواها] فتَسافَل المجرَّداتُ غايةَ التسافُلِ بسببِ تعلُّقِها بالنفسِ والجسمِ. كما أنّ التينَ والزيتونَ قبل تعلُّقِهما بالمِعدة في غايةِ الصفاء، لكن بعد تعلُّقِهما بها في غايةِ التسافُلِ، ولا محلَّ لهما إلّا الخلاءُ، كذلك المجرَّداتُ قبل التعلُّقِ في غايةِ الصفاءِ، وبمجرَّدِ التعلُّقِ بالمادّةِ تتسافَلُ، لكن مَن آمَن وعَمِل صالحًا أعلَى ماديَّه تبَعًا لمجرَّدِه، كعلوّ الطور والبلدِ الأمين تبعًا لمناجاةِ الله، أي: كما أنّ جبل الطور ومكة مع أنهما متسافلانِ ظاهرًا بالنسبة إلى الأمكنة الأخرى، لكن بعد تعلُّقِ المناجاة بهما صارا مرتفِعَين على باقي الأمكنة، كذلك جانب الماديِّ في الإنسان متسافلٌ، لكن بعد إيمانِ الروح تعلو مرتبتُه تبعًا لعلوِّ الروحِ وتعلُّقِه بعالَـمِه الأصليِّ الأمريِّ. ومَن كفَر عكَسَ، أي: جعَل مجرَّدَه سافلًا لانقطاعِ تعلُّقِهِ الكليِّ بعالَـمِه الأصليِّ، كما أنّ التين والزيتونَ قبل التعلُّقِ بالمعدة لهما مكانةٌ بين الفواكه، لكن بعد التعلُّقِ بالمعدة تنقطع مكانتُهما، ولا مكانَ لهما إلّا الخلاءُ.

تفسير سورة التين في كتاب «سراج القلوب» العارف بالله الشيخ محمد عثمان سراج الدين (١٨-٢٢)، وأيضًا: «الدرر الجلاليّة وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٢٧).

(١) الإيمانُ كما يُطلَق على التصديقِ والإذعان كذلك يُطلَق على آثاره من الأنوار، كما هنا.

الماديّاتِ الكفرَ(١)، وإليه الإشارةُ بقولِه ﷺ: «مَن مات وفي قلْبِه مِثقالُ ذرّةٍ من الإيمانِ دخَلَ الجنّةَ»(٢).

[أنواع السير](٣)

وإذا وفّقه اللهُ تعالى للطاعات والعرفان تَشْرَعُ لطيفةُ القلب في السَّيرِ القَدَميّ(٤) إلى الله تعالى، إلى آخر الدائرة الثانية(٥)، ....

---

(١) لأنّ النفسَ مطبوعةٌ على التمرُّدِ، فلو ألقَتِ النفسُ الأمّارةُ الكفرَ في قلبِ البشر لا يضرُّ ما لم يُطِع القلبُ ويرضَى بما يُلقَى فيه.

(٢) لم أعثر على هذا الحديث بهذا اللفظ، لكن أخرجه مسلم في «صحيحه» باب من لقيَ الله بالإيمان وهو غير شاكٍّ، برقم (١٤٥) (١: ٤١) بلفظ: «مَن ماتَ وهو يَعلَمُ أنّهُ لا إلهَ إلا اللهُ دَخَلَ الجَنّةَ»، وأخرجه البخاري في «صحيحه» باب من انتظر حتى تُدفَن، برقم (٢٣٨٨) (٣: ١١٦) بلفظ: «أتانِي جبرِيلُ عليه السلامُ فقالَ: مَن ماتَ مِن أمَّتِك لا يُشرِكُ بالله شَيئًا دخَلَ الجَنّةَ، قلتُ: وإن فَعَلَ كذا وكذا؟ قالَ: نعَم».

(٣) يبدأ المؤلِّف هنا الكلام عن ترتيب تكميلِ المجرَّدات والماديّات؛ فلا بدَّ أوَّلًا من تصفيةِ القلب، ثمَّ المجرَّدات الأخرى، وثانيًا تزكيةُ النفسِ الأمّارةِ، وثالثًا تزكيةُ العناصر، ورابعًا تصفيةٌ ثانيةٌ للمجرَّداتِ تُسمَّى تصفيةً بعد التزكية، أي: بعد تزكيةِ النفس والعناصر. والتصفيةُ الأولى تُسمَّى تصفيةً قبل التزكية.

(٤) ليس المرادُ بالسير القدميّ المشيَ العرفيَّ؛ إذِ القلبُ مجرَّدٌ ليس لها قَدَمٌ ظاهريٌّ، وإنّما المرادُ به الإيمانُ الذوقيُّ الذي أعلى من الإيمانِ النظريِّ والتخيُّليِّ مرتبةً.

(٥) قال العلّامةُ في رسالةِ تفسيرِ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، أكثر تفصيلًا حول شُغلِ السالك:

«فتصفيةُ القلبِ قبل التزكيةِ تحصل في آخرِ الدائرةِ الثانيةِ من الدوائرِ العشرين، فيحصل الولايةُ الصغرى؛ وذلك بأن يتوبَ الشخصُ إلى اللهِ، ويَشتغِل بفِعلِ الأوامرِ وتركِ المنهياتِ، وبذكرِ الجلالةِ بالقلبِ حسب أمرِ المرشِدِ، وبرابطةِ الموتِ والقبرِ، وبرابطة المرشدِ في الدائرة الأولَى، أعني دائرةَ عالَـمِ المشاهدةِ.

فإذا عَلِم المرشِدُ أنّ السالِكَ بذَل المحبةَ بمحبّةِ اللهِ بعلاماتٍ متعارفةٍ بين العرفاء، يتوجَّه إليه أوَّلًا =

وحينئذٍ[١] يَشرعُ المجرداتُ الأربعُ الأُخَرُ[٢] في السَّير التخيليّ والنظريّ،

= فيُدخِل قلبَه في الدائرةِ الثانيةِ، وهي دائرةُ الأولَى من دوائرِ عالَـمِ الأمرِ، فيأمرُه بالنفيِ والإثباتِ ومراقبةِ أحديّةِ الأفعالِ، فإذا صار بحيث كلَّما تصوَّر أو رأى شيئًا خطَر ببالِه فورًا لا بالتكلُّفِ أنّ اللهَ هو المؤثِّـرُ ولا مؤثِّرَ سواه؛ يتحقَّقُ عنده بطريقِ العرفانِ الذوقيّ أو الشهوديّ أن لا مؤثِّرَ في الأفعالِ سواه تعالى، فحينئذٍ يأمرُه المرشِدُ بتوسعةِ دائرةِ النفيِ والإثباتِ، وبالمراقبةِ المعيّةِ.

فإذا صار تخيَّل معيّةَ اللهِ له في كلّ حالٍ ملَكةً له يتحقَّق عنده صفةُ حضورِ الله معه، بل مع كلّ شيءٍ، وعلامةُ ذلك أن يكونَ في نصفِ اليومِ والليلةِ بحيث لا يَغيب تخيُّلُ معيّةِ اللهِ في قلبِه، أي: يكون في كلّ اثنَتَي عشرةَ ساعةً [ولو متفرّقةً] من كلّ أربعةٍ وعشرين ساعةً متخيِّلًا المعيّةَ، أي: يكون عالِمًا بالحضور، وهذا علامةُ الحضورِ في النصف الآخر؛ إذ لا يلزمُ من الحضورِ العلمُ بالحضورِ، كما أنّ ذاتَك حاضرةٌ عندك دائمًا مع أنّك كثيرًا ما لا تَعلَم الحضورَ، أي: لا يَخطر ببالك، فيَحصل الولايةُ الصغرى حينئذٍ إن شاء اللهُ تعالى، ومَوردُ الأنوار بالذاتِ في الدائرتَين القلبُ، لكن يَتلاشَى منه أنوارٌ إلى الماديّاتِ الخمسِ، فتتزكَّى شيئًا ما، وتَصير النفسُ لوّامةً، وإلى المجرَّداتِ الأربعِ فتتصفَّى تصفيةً ما.

والوسيلةُ العاديةُ بحسبِ الظاهرِ في الدائرةِ الأولَى العباداتُ، ورابطةُ القبرِ، وذكرُ الجلالةِ، ورابطةُ المرشدِ. وفي الثانيةِ رابطةُ المرشدِ، والنفيُ والإثباتُ، ومراقبةُ أحديّةِ الأفعالِ، والمراقبةُ المعيّةُ، لكن يَستمِدُّ [السالكُ] في الأولَى مِن أصلِ رابطةِ المرشدِ بأن يَتخيَّلَ أنّ روحَ المرشِدِ حاضرٌ عنده، ويَنصَبّ من اللهِ أنوارُ محبَّتِه في صدرِ الرسولِ ﷺ، ومنه إلى قلبِ المرشِدِ، ومنه إلى قلبِه، ثمَّ يَستمِدّ من قلبِ المرشِدِ. وفي الثانية يَستمِدُّ من ذاتِ اللهِ بوسيلةِ الرابطةِ حسب ما يأمره، ففي هذه الولايةِ وإن كان سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ وسيلةً عاديّةً، لكن لِعدمِ استعدادِ السالكِ يَجعلُ المرشِدَ وسيلةً ولا يَستمِدُّ منه ﷺ.

والواصلون إلى هذه الولايةِ كثيرون من الأمّةِ المحمديّةِ ﷺ ومِن الأمَمِ السابقةِ، وإليه الإشارةُ إليه بقولِه تعالى: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ۞ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ٣٩-٤٠]، وقلَّ مَن يتجاوزُ عنها، بل لم يتجاوز عنها في الأمَمِ السابقةِ إلّا الأنبياءُ على كلٍّ منهم السلامُ».

(١) أي: بعد إيمانِ القلب أوّلًا، ثم تصفيتِهِ في آخرِ الدائرةِ الثانية، وقولُه: «يَشرع» إشارةٌ إلى أنّ انتهاءَ سيرِ القلبِ ابتداءٌ للسيرِ النظريّ للمجرَّداتِ الأخَرِ.

(٢) أي: الروحُ والسّرُّ والخفيُّ والأخفى.

وحينئذٍ[١] يتصفَّى القلبُ تصفيةً قبل تزكيةٍ.

[موعد تصفية المجردات الأربع وتزكية النفس]

وفي الدوائر الثالثة تَشْرَعُ المجرَّداتُ الأربع في السير القَدَميّ[٢]، فتصلُ إلى مبدَئِها [يعني عالَمَ الأمر] فيتصاعدُ كلٌّ منها إلى موضِعِه الأصليّ شيئًا فشيئًا[٣].

---

(١) أي: في أثناءِ السيرِ النظريّ والتخيُّليّ للمجرَّداتِ الأربع.

(٢) المراد بالسير القَدَميّ ليس سيرًا ماديًا، بل عبارةٌ عن العلاقة التجرديّة الغيبيّة، فأشار الإمامُ الغزاليُّ إلى هذه الحقيقةِ، وذلك في «جواهر القرآن ودرره» (٣٥)، في بيان طريق السلوك إلى اللهِ، فيقول: «فعمدةُ الطريقِ أمرانِ: الملازمةُ، والمخالفةُ، والملازمةُ لذِكرِ اللهِ تعالى، والمخالفةُ لِما يَشغَلُ عن اللهِ، وهذا هو السفرُ إلى اللهِ، وليس في هذا السفر حركةٌ؛ لا من جانب المُسافِر، ولا من جانبِ المُسافَر إليه؛ فإنّهما معًا، أوَ ما سَمعتَ قولَه تعالى - وهو أصدقُ القائلين -: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]؟».

(٣) قال العلامةُ في رسالةِ تفسيرِ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، حول كيفيّة الوصول إلى الولاية الكبرى وصعوبتِها وندرتِها:
«فإذا أراد اللهُ أن يَتجاوزَ أحدٌ عنها أمَرَ مرشِدَه أن يُسلِّمَه لسيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، لكن يَبقَى معاونةُ المرشِدِ له في المسالكِ والمَهالكِ إلى آخرِ الكُبرَى، بل في العُليا أيضًا، فإذا تَسلَّمَه الرسولُ ﷺ يتوَجَّه إليه، فيُدخِله في الدائرةِ الثالثةِ، فإن كان السالكُ ذا بصيرةٍ تامّةٍ يَستعِدُّ أن يأخذَ الدروسَ منه ﷺ، وإلّا فيَأخذُها من المرشِدِ، ولكن لَمّا بَقِيَ فيه آثارُ تَدسيساتِ النفسِ ولم تَصِر نفسُهُ مطمئنةً، يَنبغِي له أن يأخُذَ الدروسَ مِن المرشِدِ بأن يَذكُرَ ما سَمعه منه ﷺ لمرشِده؛ فإن أقرّه مرشدُهُ فيَفعلُه، أو لا فيَترکُه؛ لاحتمالِ أن يكونَ هذا تجرِبةً من الرسولِ ﷺ له، والمرشِدُ عالِـمٌ بذلك وليس بخائنٍ.
فإذا دخَل الثالثةَ [وهي أولَى دوائرِ الولايةِ الكُبرَى] يَتوسَّع له دائرةُ النفيِ والإثباتِ، ويَشتغِل بوسيلةِ النبيّ ﷺ ومُعاوَنةِ المرشدِ بالمراقبةِ الأقربيّةِ، وهكذا يَتوسَّع المراقبةُ إلى الدائرةِ السادسةِ التي هِيَ خامسةُ دوائرِ الأمرِ، فيَشتغِل فيها بمراقبةِ أحديّةِ الذاتِ، فيَحصُل الولايةُ الكبرَى، وعلامةُ ذلك: أن يَصير تصوُّرُ إحاطةِ اللهِ بالعالَـم إحاطةً لائقةً به مَلَكةً له؛ بأن لا يَغيبَ هذا التصوُّرُ في قلبِه إلّا في قليلِ ساعةٍ في أربعةٍ وعشرين ساعةً، وأن يكونَ توجُّهُه =

وتَشرَعُ لطيفةُ النفس في السير النظريّ، وتَزكّى تزكيةً ما، وإذا وصَل السالكُ إلى الدائرة الرابعة شَرَعَتِ النفسُ في السير القَدَميّ لكنْ في عالَـمِ المشاهدة[١]، فإذا وصَل السالكُ إلى آخرِ الدائرةِ السادسةِ[٢] المرئيّةِ على هيئةِ القوسِ صار القلبُ مصفًّى بعد تزكيةٍ، وتـمَّ السيرُ القَدَميُّ للنَّفسِ؛ إذْ سَيرُها القدميُّ لغيرِ نبيِّنا محمَّدٍ ﷺ يَنتهي[٣] في محدَّبِ العرْش.

= بكُليّةِ لطائفِه بحسبِ خيالِه إلى الله أيضًا مَلَكةً له.

ومَوردُ الأنوار في النصفِ الأوّل من الدائرةِ الثانيةِ المجرَّداتُ غيرُ الأخفَى والنفسِ، وفي النصفِ الثاني المجرَّداتُ الخمسُ والنفسُ، وفي الرابعةِ والخامسةِ والسادسةِ النفسُ، فيَتزكّى حينئذٍ النفسُ التزكيةَ المتعارفةَ بين العرفاءِ، وتَسمَع لذيذَ خطابِ ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۞ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ۞ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٩]، ويَتصفّى القلبُ تصفيةً بعد تزكيةٍ.

وفي الدائرةِ الثالثةِ يَتصفّى الروحُ والسّرُّ والخفِيُّ والأخفَى تصفيةً قبل تزكيةٍ، ويَتعلّق العارفُ في النصف الأوّل من الثالثةِ بصفاتِ اللهِ الزائدةِ، وفي النصف الثاني منها بالشؤونِ، وفي الرابعة بأصولِ الشؤونِ، وفي الخامسةِ بأصولِ الأصولِ، كما هو مقرَّر عند العرفاءِ، والمتجاوزُ عن هذه الولايةِ أقلُّ قليلٍ جدًّا».

(١) يعني أنّ الدائرةَ الثالثةَ بكاملها مجالُ السيرِ النظريِّ للنفسِ، والدائرةَ الرابعةَ مجالُ السيرِ القدميِّ، يعني: انتهاءُ السيرِ القدميّ للمجرَّدات الأخَرِ ابتداءٌ للسيرِ النظريِّ للنفس، والسيرُ القدميُّ للنفس يكون في الدائرة الرابعة والخامسة والسادسة.

(٢) الدائرةُ الثالثةُ والرابعةُ والخامسةُ والسادسةُ مجالُ الولايةِ الكبرى، فما بعدها إلى العشرين مجالُ الولاية العليا، كما سيأتي إن شاء الله.

(٣) تغيَّر موقفُ المؤلِّف في هذا الموضوع بسببِ سَيرٍ رُوحيٍّ مع مرشِدِه، كما نقَل الشيخُ عبد الله الفنائي رحمه الله كاتبُ هذه الرسالةِ بيدِه الشريفة، فيقول: «لَطالما كان الأستاذُ المؤلِّفُ نوَّر الله ضريحَه يَبحث عن سيرِ النفسِ على اعتقادِ أنّها لا ترقّى في مسيرِ السلوكِ والسيرِ إلى اللهِ أكثرَ من ترقّيها إلى محدَّب العرشِ، كما صرَّح به ههُنا، حتى كان يُخالِف في ذلك حضرةَ المرشدِ محمَّد عثمان سراجِ الدّين النقشبنديّ ـ مُدَّ ظلُّه ـ مُستدلًا في ذلك بالقواعد العلميّة؛ حيث يقول: إنّ النفسَ التي قال الله في حقِّها: ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ٩-١٠] ماديّةٌ لطيفةٌ بحسبِ خِلقَتِها، وإن كانت مِن أخبثِ الخبائثِ بحسبِ طبيعتِها الأمّارةِ بالسوء =

....

= لو خُلِّيَت ونفسَها، والماديُّ لا يمكن أن يتجاوزَ ويترقَّى من عالَم الخلق والمادّةِ التي يَنتهي في محدَّبِ العرشِ.

وما زال رحمه الله على هذا الاعتقادِ بالنسبةِ إلى سيرِ النفسِ إلى أنِ اتَّفق مجيئُه إلى «دورود» لزيارةِ حضرةِ الشيخ ـ مُدَّ ظلُّه ـ وكان من عادتِه أن يُشرِّفَ تلميذَه هذا الحقيرَ بالإقامةِ في غرفتي الخاصّةِ تجاهَ بابِ الخانقاه، وفي ليلةٍ من تلك الليالي نام ونام الناسُ، وكنتُ مشتغِلًا بالكتابةِ المُحوَّلةِ من لدن حضرةِ المرشدِ، فبعد مُضيّ ستِّ ساعاتٍ من تلك الليلةِ قام رحمه الله مِن مضجعِه وقعَد، وقال: الحمدُ لله، ما كنتُ نائمًا بل كنتُ مشتغِلًا بالمراقبةِ وشُغلي الخاصّ، وفي نفسِ الوقتِ حَضَر عندِي روحانيّةُ حضرةِ الشيخ ـ مُدَّ ظلُّه ـ وأمرني بتبعيَّتِه في طريقِ سير النفس، ليتَّضِحَ لي ما كنتُ أخالِفه منذ زمنٍ بالنسبة لعروج النفس ومجاوزَتِها عن محدَّبِ العرش، فاتَّبعتُه على الفور، وعرَجنا عروجًا روحيًّا حتى كُشِف الغطاءُ عن بصيرتي ووصَلنا إلى حقيقةِ ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ * ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨].

فللّه الحمدُ؛ انشَرح صدرِي كمالَ الانشراحِ بواسطةِ تبعيّةِ حضرةِ المرشِد الأرشَد، وحقَّقتُ عيانًا بالعين اليقينيّ أنّ النفسَ تترقَّى وتصعدُ من محدَّب العرش إلى ما شاء الله حسب استعدادِ السالك وجهدِه في طريقِ تزكيةِ النفس وسيرها إلى الله، وأيقنت أنّ الحقَّ مع حضرةِ مرشدِنا ـ مُدَّ ظلُّه ـ يقول كرّارًا: إنّ النفسَ يصعدُ من محدَّب العرش على ما نُشاهدُه في شأنها إلى ما شاء الله بحسبِ استعدادِ السالكِ.

وبعدما حكَى القصّةَ لهذا الخادم، قال رحمه الله: أعطِني القلمَ والقرطاسَ لأكتُبَ الموضوعَ إلى حضرتِه، فقدَّمتُها إليه وكتَب نفسَ الموضوعِ، فأرسلتُ مكتوبَه إلى حضرةِ الشيخ، وكنّا ننتظرُ الجوابَ من لدن حضرتِه وتأخَّر مدّةً، فلمّا جاء الحاملُ الرافعُ لرسالةِ الأستاذ بالجوابِ سألنا عن سببِ تأخيرِه، وقال الحاملُ: لَمّا وصلتُ إلى حضورِه وأردتُ تقديمَ الرسالةِ إليه كان حضرتُه يكتبُ مكتوبًا كان في يده، وكان كتَبَه إلى نصفِ الورقةِ أو أكثر، فقال حضرتُه: اصبِر حتى أكتُبَ هذا المكتوبَ للأستاذ الملا باقرٍ، فاذهب به إليه، فلمّا كتَبه ووضعَه في الظرف قال: الآن أعطني المكتوبَ، فقدَّمتُ المكتوبَ وعرَضتُ لخدمتِه أنّ هذا المكتوبَ أيضًا للأستاذ الملا باقر، فقال حضرتُه: اصبِر حتى أرَى ما يحتويه؛ إذ من الممكن أن يحتاجَ بعضُ جُمَلاتِه إلى الجوابِ، فلمّا قرأه قال حضرتُه: فاذهب برسالتِي هذه ولا يحتاج إلى شيءٍ آخر.

فلمّا قرأناها وجدناها حرفيًّا مطابِقةً لنفس الموضوع بدون أيِّ زيادةٍ ونقصٍ، وكان ـ مُدَّ ظلُّه ـ =

ويتمُّ حينئذٍ[١] تصفيةُ المجرَّدات الأربعِ[٢] قبل التزكيةِ، وتصيرُ اللطائفُ المجرَّدةُ الخمسُ ولطيفةُ النفسِ كشيءٍ واحدٍ يتوجَّه إلى ذات الله بشراشِره، وحينئذٍ يحصل حقيقةُ انشراح الصدر[٣] المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢]، ويستحقُّ الشخصُ حينئذٍ أن يُجازَ للإرشاد، لكن مع رعايةِ ثمانية شروطٍ بيَّنتُها في رسالةٍ[٤].

= كتب في آخرها: هذا، ونؤمِلُ أن يندفعَ الإشكالُ ويستريحَ البالُ من الخيال بما شاهدتم عيانًا في هذا المجال، والله المُوفِّقُ لكلِّ حالٍ ومجال، ولا زلتم سالِمين بحُسنِ المآل.
وصار هذا الموضوع كرامةً أخرى لحضرته، ولكنني أظنُّ أن الأستاذَ رحمه الله [لكثرةِ مشاغلِه] ما رجَع إلى هذِه الرسالةِ لِيَصلُحَها حسَبَ ما تحقَّق له». كتَب الناسخُ بعد المكتوب: «الحقيرُ عبدُ الله مصطفى صالح [فنائي]، ٢٥/ ٦/ ١٩٨٩م».
وصرَّح المؤلِّفُ رحمه اللهُ بتغيُّرِ رأيِه في هذا الموضوع، وذلك في كتابه «الدرر الجلاليّة شرح الألطافِ الإلهيّة» (٢: ٤١٩-٤٢٠)، فيقول: «وشرَح اللهُ الآنَ صدري لاحتمالِ العروجِ الجسمانيّ للحقيقةِ النفسانيّ فيما فوق العرشِ، ويدلُّ له بالنسبة إلى الدائرةِ الأولَى الأمريّةِ قولُه تعالى: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٨]؛ فإنّ السيرَ إلى اللهِ ينتهِي في آخرِ تلك الدائرةِ».
والخطابُ في الآية للنفسِ المطمئنّة الماديّةِ الواصلة إلى عالَم الأمرِ الذي فوق العرش، وهناك فرقٌ بين السيرِ إلى الله، والسيرِ في الله، والسيرِ بالله، ومع اللهِ، كما سيأتي في هذه الرسالة.

(١) أي: في آخرِ الدائرةِ السادسةِ التي موعِد انتهاءِ السيرِ القدميّ للنفس، كذلك موعِدُ تصفيةِ قبلَ التزكيةِ للمجرَّدات الأربعِ سوى القلبِ، أمّا القلبُ فتصفيتُه قبل التزكيةِ في آخرِ الدائرةِ الثانيةِ كما مرَّ، وللقلبِ هنا تصفيةٌ بعد التزكية لا قبلها.

(٢) أي: غير القلب؛ لأنّ تصفيتَه بعد تزكيةٍ [لا قبلها]. (منه).

(٣) كذا قال الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباته» (٢: ١١)، حول النفس المطمئنّة: «ويَحصل في هذا المقام شرحُ الصدرِ، ويتشرَّفُ فيه بالإسلام الحقيقيّ».

(٤) ذكر المؤلِّف رحمه الله تلك الشروطَ مع المثال في كتابه «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٩٩-١٠٤).

[تزكية العناصر بعد تصفية المجردات]

وإذا وصَل الشخصُ الدائرةَ السابعةَ شَرع العناصرُ غيرَ التراب في التزكيةِ إلى آخر الدائرةِ الثامنةَ عشر، فيتزكّى النارُ، ثم الهواءُ، ثمَّ الماءُ، وإذا تزكّى النارُ حصل للروح تصفيةٌ بعد تزكيةٍ، فيَشْرع في السَّيْر القَدَمي، أو الهواءُ حصَل للسِّرِّ ذلك[١]، أو الماءُ حصَل للخفيِّ، فيصل المجرَّداتُ إلى آخرِ الثامنةَ عشَر، وتسير فيها سيرًا قَدَميًا، وإذا وصَل الشخصُ الدائرةَ التاسعةَ عشَر تزكّى عنصرُ ترابِه[٢]، فيَحصلُ التصفيةُ بعد التزكيةِ للأخفى[٣]، فإذا وصَل إلى الدائرة العشرين صارتِ

---

(١) والمرادُ بالعناصر هي ما كان خالصًا غيرَ مخلوطٍ بالعناصر الأُخَر، أي: إذا تزكّى عنصرُ الهواءِ الخالصِ [وهذا الهواء ليس الممزوجَ بالعناصرِ] حصَلت لِلَطيفةِ السِّرِّ تصفيةٌ بعد تزكيةٍ، وكذا إذا تزكّى عنصرُ الماء الخالص [وهذا الماء ليس الممزوجَ بالعناصر] حصَلت لِلَطيفة الخفيِّ تصفيةٌ بعد تزكيةٍ، وما ذكَره المؤلِّف في تصفيةِ المجردات سابقًا كان تصفيةً قبل التزكيةِ، وهنا تصفيةٌ بعد تزكية العناصر.

(٢) أي: عنصرُ التراب الخالصِ لا هذا الترابُ المرئيُّ، فهو مركَّبٌ من العناصر.

(٣) كذا قال الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه في «مكتوباته» (١: ١٦٣) حول التصفية قبل التزكية، وبعدها:

«اعلَم أنّ طريقَ الوصول مركَّبٌ من جزأين: جذبةٍ، وسلوكٍ، وبعبارةٍ أخرى: تصفيةٍ، وتزكيةٍ، و [هما نوعانِ] الجذبةُ التي مقدَّمةٌ على السلوك ليست من المقاصد، والتصفيةُ التي قبل التزكيةِ ليست من المطالب. والجذبةُ المقصودةُ والتصفيةُ المطلوبةُ إنّما هما الحاصلتانِ بعد تمام السلوكِ وحصولِ التزكيةِ التي هي السيرُ في اللهِ. وفائدةُ الجذبةِ والتصفية السابقَين للسلوك والتزكيةِ إنّما هي تسهيلُ مسالكِ السلوكِ؛ فإنّ الأمرَ لا يحصلُ بدون السلوكِ، وجمالَ المطلوبِ لا يَتجلّى من غيرِ قطع المنازل».

ما أعظمَ الطريقةَ! وهذا الكلام فيه إشارةٌ إلى تقسيمِ المريدِ إلى: الصوفيِّ، والمتصوِّفِ، والمتشبِّه؛ فالتصفيةُ قبل التزكية للمتصوِّف والمتشبِّه حسب حالهما، والتصفيةُ بعد التزكيةِ للصوفيِّ الحقيقيِّ. يُنظر: «حقيقة البشر» بتحقيقنا (٥٤٧-٥٥٠).

المجرَّداتُ الخمسُ في الدوائِر كلِّها سيرًا قَدَميًا، والماديّاتُ كلُّها سيرًا نظريًا[1].

وتحقيقُ ذلك: أنّ اللهَ جعَل أصْلَ تصفيةِ القلبِ النفْسَ[2]، وأصْلَ الروحِ النارَ، وأصْلَ السِّرِّ الهواءَ، وأصْلَ الخفيِّ الماءَ، وأصْلَ الأخفى الترابَ، فإذا تزكّى الأصْلُ تصفّى فرعُه تصفيةً تامّةً، فراعى في الأصلية أنْ يَجعلَ الترابَ [الذي هو أسفلُ كلِّ شيءٍ] أصْلًا للأخفى [الذي هو أعلَى المجرداتِ مقامًا]؛ لئلّا يفتَخِرَ، وجعَلَ أصلَ كلِّ أسْفلَ بدرجةٍ أو درجاتٍ أعلى من التراب، كلٌّ لذلك[3].

---

(١) قال المؤلِّف في «حاشيته على شرح العقائد النسفيّة» (١٩٢): «فاعلَم أنّ البشَرَ إذا تصفَّت لطائفُهُ المجردةُ وتزكَّت نفسُه يتكلَّم بجميع ذرّات وجودِه، ويسمعُ بها، ويُبصِر بها، ويذوقُ بها، وعليها بناءُ رؤيةِ الله تعالى من غيرِ مقابلةٍ ولا جهةٍ، وسماع كلامِه كذلك في الآخرة، لكن غطاها ظُلُماتُ عالَم المشاهدة، كما قال تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَٰكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [مريم: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]، وعليها بناءُ تجويزِ الإمامِ الأشعريِّ إحساسَ كلِّ حاسّةٍ بمحسوساتِ الحواسِّ الأُخَر، وعليها بناءُ ختمِ القرآن في زمانٍ قليلٍ، كما حُكِي أنّ سيِّدَنا علي بن أبي طالب كان يضعُ رِجلَه اليُمنى في ركابِ الفرس الأيمن ويَشرَع في قراءةِ القرآن، فإذا وضَع رِجلَه اليُسرى في ركابِه الأيسر أتمَّ القرآنَ؛ وذلك لأنه أجرى في آنٍ واحدٍ حروفًا كثيرةً على ذرّاتِ وجوده بلا ترتُّبٍ وجوديٍّ بينها مع الترتُّبِ الوضعيِّ بينها» أي: بلا ترتُّبٍ في القراءةِ مع الترتُّبِ الواقعي في المقروء على طريقِ خرقِ العادة.

(٢) أي: ما لم يتزكَّ الأصلُ لم يتصفَّ المجرَّدُ الفرعُ كمالَ التصفية، وإن كان للمجرَّدِ تصفيةٌ قبل التزكية، لكن تزكيةٌ ابتدائيّةٌ.

أراد المؤلِّفُ أن يُبيِّنَ منهجَ الترقّي من تصفيةٍ ابتدائيّةٍ للمجرَّدات، ثمَّ تزكيةِ النفسِ تزكيةً ابتدائيّةً، ثم تزكية العناصر الأصل؛ فبعد تزكية العناصر تتصفى المجرَّداتُ ثانيةً كمالَ التصفيةِ، وكذا تتزكّى النفسُ كمالَ التزكية.

(٣) مثلًا: جعَل اللهُ تعالى النفسَ المتكبِّرةَ أصلًا لتصفيةِ القلبِ الأدنى مرتبةً من المجرَّدات الأخَرِ، وجعَل النارَ التي فيها رائحةُ الغرورُ أصلًا لتصفية الروح الأدنى مرتبةً بالنسبة لباقي المجردات من السرِّ والخفيِّ والأخفى، وجعَل الهواءَ الذي أقلُّ لطافةً من النار أصلًا لتصفيةِ السرِّ الذي أعلى رتبةً من القلب والروح، وجعَل الماءَ الذي أقلُّ لطافةً من النار والهواء أصلًا للخفيِّ الأعلى من القلبِ والروح والسرِّ رتبةً، وجعَل الترابَ الذي أسفلُ من العناصر الأخَر أصلًا للأخفَى الأعلى منزلةً من باقي اللطائف.

فعُلِم أنّه وإنْ كان أصلُ الماديّاتِ بذاتِها الشَّرَّ وأصلُ المجرَّداتِ بذاتها الخيرَ، لكنْ بعد تزكيةِ الماديّاتِ تَصيرُ هي أشرفَ وأعلى وأفضلَ من المجرَّداتِ، كما أنّ المجرَّدات إذا تكاثفتْ كثافةً تامّةً كانتْ أقوى في الزخارف والشهَواتِ النفسانيّةِ والتَّرفُّعِ، حتَّى لا تَرضَى أنْ يكونَ إلهٌ سواها، كما قال فرعونُ: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨].

ومن ثَمّة يَحصلُ من الكفرةِ صنائعُ محيِّرةٌ للعقولِ؛ لتوجُّهِ جميعِ مجرَّداتِهم وماديّاتِهم إلى غيرِ اللهِ، ومِن ثمّة ترى النبيَّ ﷺ يكرِّرُ ذكْرَ المُضغةِ في أحاديثَ ولا يذكرُ أصلَ لطيفةِ القلب[١]، وأنه لا يحصلُ الكمالُ الحقيقيُّ إلّا بعد تزكيةِ الجميع[٢]، وهذا معنى ....

(١) ذِكرُ المضغةِ بدلًا من اللطيفةِ المجرَّدة يَدلُّ على أنّ تزكيةَ البدنِ أصلٌ لتصفيةِ المجرَّدات، وأنّه لا يَحصل الكمالُ إلّا بعد تزكيةِ الماديّات.

(٢) قال العلامةُ في رسالةِ تفسيرِ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، حول كيفيّة الوصول إلى الولايةِ العليا وصعوبتِها وندرتِها: «فإذا وفَّق اللهُ أحدًا لِتجاوزِها، فيَتوجَّه إليه الرسولُ ﷺ، فيُدخِله في الدائرةِ السابعةِ، وهي دائرةُ الولايةِ العُليا، فحينئذٍ يَشتغل بكليّةِ وجودِه بالمراقبةِ الذاتيّةِ، أي: يَفنى بحسبِ خيالِه وحبِّه للهِ تعالى الصفاتُ والشؤونُ والرسولُ ﷺ، فيَستمِدُّ من ذاتِ اللهِ البحتِ، فيَشرع في تزكيةِ عنصرِ النارِ أوَّلًا، ثمَّ في تزكيةِ عنصرِ الهواءِ، ثمَّ عنصرِ الماءِ إلى أن يَصلَ إلى الدائرةِ التاسعةَ عشرَ، فإذا دخَل فيها شرَع في تزكيةِ عنصرِ الترابِ، فإذا تزكَّى عنصرُ الترابِ التزكيةَ المتعارفةَ تَصفَّى المجرَّدُ الفرعُ له تصفيةً بعد تزكيةٍ، فحين تمامِ تزكيةِ الترابِ يَحصل له فناءُ الوجودِ فناءً أتمَّ، فيَتوجَّه بكليّةِ وجودِه المشتمِلِ على جميعِ المجرَّداتِ والماديّاتِ الصائرِ بجملتِه شيئًا واحدًا وبسيطًا أتمَّ إلى ذاتِ اللهِ.

ويَبقَى أثرُ الجهادِ في الجنّة إلى أبدِ الآبادِ، فيَدوم الترقِّي إلى أبدِ الآباد، وهذا معنى كونِ البشرِ خليفةَ اللهِ، وجنسِه أفضلَ من جنسِ العالَـم، وحكمةِ أبديّةِ الجنّةِ، مثلًا: إذا أراد في الجنّةِ سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ أكلَ فاكهةٍ مثلًا، يَهجِس في خاطِره بوسيلةِ روحِهِ الحيوانيِّ أن يَتلذَّ بها جسْمُه، فيَدفعُه بكليّةِ وجودِه، ويُريد امتثالَ أمرِ اللهِ واستدامةِ الأنسِ وازديادِ صفاءِ المجرَّداتِ والماديّاتِ؛ فإنّ الغرضَ الأصليَّ من نعيمِ الجِنانِ ذلك، كما يُشير له قولُه تعالى:=

قوله ﷺ: «إذا صلَحتْ صلَحَ الجسدُ كلُّه»(١)، ولم يحصُل في الدُّنيا كمالُ هذه التزكيةِ الكاملةِ إلّا لسيِّدنا محمَّدٍ ﷺ، ومِن ثَمّة صَعِد بجسدِه الشريف ليلةَ الإسراء(٢)، ولم يكنْ له ظلٌّ، ورأى بعينِ بصرِه ربَّه، ولكنْ يَحصلُ هذه في الجنّة لكلِّ مَنْ دخلَها، فيرَوْن اللهَ بعينِ أبصارِهم(٣).

= ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١].

(١) تمام الحديث ـ كما في البخاري ـ: «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرَأ لدِينه وعِرضه، ومن وقع في الشبهات كراعٍ يرعى حول الحمى، يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حِمًى، ألا إن حِمى الله في أرضه محارمُه، ألا وإن في الجسد مضغةً، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»، أخرجه البخاري في «صحيحه»، بابُ من استبرأ لدينه، برقم (٥٢) (١: ٢٠)، ومسلم في «صحيحه»، بابُ أخذ الحلال وتركِ الشُّبُهات، برقم (١٥٩٩) (٣: ١٢١٩).

(٢) أي: صار جسمُه الشريفُ في الدنيا كالمجرَّدات في الصفاءِ والنقاءِ؛ لذا حصَل لجسده الشريفِ ﷺ ما لا يَحصل إلّا للمجرَّداتِ سرعةً، وحصَل له ما حصَل لداخلِ الجنّةِ من رؤيةِ اللهِ بلا جهةٍ ولا مقابلةٍ.

(٣) لكن هذه الرؤيةُ بلا جهةٍ ولا مقابلةٍ، فهو تعالى أعلمُ بحالها، لكن المؤلِّف حقَّق مسألةَ الرؤيةِ تحقيقًا نفيسًا يُقرِّبُ المسألةَ إلى الفهم أكثرَ، فيقول: «... إذا مات [الإنسانُ] ارتفَع الغطاءُ ارتفاعًا في الجملةِ [أي: ارتفاعًا جزئيًّا] فيَرى بعضَ ما يتعلَّق بالنشأةِ الأخرَى، كنعيمِ القبرِ وعذابِه وسؤالِ الملَكَين وغيرِها [مما لا يمكن رؤيتُه في الدنيا عادةً] ويزدادُ الارتفاعُ للغطاء شيئًا فشيئًا في القبر، فإذا جاوز الصراط صارت قواه وأعضاؤه باقيةً [بإبقاء اللهِ تعالى] ومن ثَمّة يَخلُد في الجنّة، ولا يَعرِضُ له الفناءُ متلألئةً مرتفِعًا عنها الغطاءُ ارتفاعًا قويًّا [بالنسبة إلى الدنيا والقبر] وهذا هو [أي: لأجل رفع هذا الغطاء الظلماني لا بدَّ من المرور على الصراط، وهو] حكمةٌ في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١].
وإذا غُسِل في عَين الحياة الذي بين الجنةِ والنارِ الذي هو شعبةٌ من الكوثر... رُفِع الغطاءُ بالكُليّة، فيَسمع كلُّ شخصٍ لذيذَ خطابِ ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]، فيصيرُ قطبًا واصلًا إلى آخر مقامات الولاية، وهذا هو رجوعُها إلى ربِّها ودخولُها في عبادِه [كما في الآيات السابقة] لكن بين درجاتِ=

ولمزيّةِ كمالاتِ الماديّاتِ[1] تفضُلُ الأصحابُ الكِرامُ على كلٍّ منهم السلامُ على سائِرِ الأولياءِ؛ لرؤيتِهم جمالَ سيِّدِنا رسولِ الله ﷺ على طريقِ الرؤيةِ المعتادةِ.

[تفصيل الدوائر العشرين]

ثمَّ إنّ العرفاءَ أجمَعوا على أنّ محلَّ السيْرِ عِشرون دائرةً[2]، كلُّ سافلةٍ منها بالنسبةِ إلى ما تَليها كنسبةِ ذرّةٍ إلى عالَمِ المشاهدة، وشرَح اللهُ صدرَ المحرِّرِ العاصي بأنه لا يَبقَى محلُّ تلك الدوائر بحالِهِ، بل تَتَّسع[3] شيئًا فشيئًا إلى أبدِ الآبادِ، واللهُ أعلم.

= مَن كان وليًا في الدنيا ودرجاتِ مَن تقطَّب حينئذٍ أزيدُ مما بين الثُّريا والثَّرى، وإذا دخل الجنةَ وشربَ من ماء الكوثر تصيرُ جميعُ أعضائه كالنور المحضِ، ويتحقَّق سرُّ حقيقةِ ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وحقَّ دقيقةُ: ﴿نُورُهُمۡ يَسۡعَىٰ بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا﴾ [التحريم: ٨]، فتصير ذواتُهم ناضرةً مبرَّأةً عن شوائب الظلمات، فيكون بجميعِ ذرّاتِ وجودِه، سمعًا وبصرًا، وذوقًا ولمسًا، وتخيُّلًا وشمًّا، وتوهمًا وتعقُّلًا، فـ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ من غيرِ مقابلةٍ وجهةٍ [أي: مادياتُه تأخذ حكمَ المجرَّد]». «الدررُ الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٣١٦-٣١٧).

(١) أي: تزكيةُ الجانب المادّي لصعوبتِها صارت أصلًا لتصفيةِ الجانب الروحيّ، فالصحابةُ الكرام رضي الله عنهم أجمعين بسببِ رؤيتِهم النبيَّ ﷺ رؤيةً ظاهريةً صارت ماديَّتُهم أزكى من ماديةِ بقيّةِ الأولياءِ، وهذا دليلٌ على فضلِهم على غيرِهم، وأيضًا دليلٌ على عظمةِ رسولِ الله ﷺ؛ إذ رؤيتُه الظاهريةُ بالإيمان كانت باعثةً إلى هذه التزكية النادرة التي لم تبلُغ غيرُهم بمئاتِ السنين من السلوك، ما أعظمَه شأنًا! ﷺ كلَّ آنٍ ولسوفا.

(٢) قال المؤلِّفُ في «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٤٠): «طريق السيرِ والسلوك لهم [أي: للأولياء] تسعَ عشرةَ دائرةً فقط»، وهذا لا يتعارض مع ما هنا من كونها عشرين؛ لأنّ المرادَ بتسع عشرة دائرةً هي دوائرُ عالَمِ الأمرِ المجرَّدةُ دون عالَمِ الخلقِ الماديّ الشامل للأرض إلى العرش، والمراد بالعشرين تلك الدوائر مع عالَم الخلق الماديّ، واللهُ أعلم.

(٣) أي: تتَّسِع اتِّساعًا تجرُّديًا غيرَ ماديٍّ.

[مجال الولاية الصغرى]

الدائرة الأولى: دائرةُ عالَـمِ المشاهدة، أعني العرشَ وما تحته من السمواتِ والعناصرِ والعنصريّات من الأجسام والجسمانيّات، ونصْفُ قُطْرِها [أعني الخطَّ المستقيمَ من مركزِ الأرض إلى محدَّب العرشِ] سَيْرُ خمسين ألْفَ سنةٍ، كما يشيرُ قولُه تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]؛ إذِ التحقيقُ أنّ قوله: ﴿فِي يَوْمٍ﴾ متنازَعٌ فيه لقوله: ﴿بِعَذَابٍ﴾[١] ولقوله: ﴿تَعْرُجُ﴾[٢]، بل الثاني[٣] هو الظاهر؛ لقرْبِ [لفظِ] ﴿تَعْرُجُ﴾، وكونِـه فِعلًا أصْلًا في العمل، والفصلُ بأجنبيٍّ بين ﴿عذابٍ﴾ وبينه[٤]، وكونِ ﴿عذابٍ﴾ موصوفًا، وعملُ المصدر ـ سيَّما إذا كان موصوفًا منفصلًا عن معموله بأجنبيٍّ ـ ضعيفٌ، كما في النحوِ[٥].

وشغْلُ السالكِ في هذه الدائرةِ رابطةُ المرشدِ، والذِّكْرُ القلبيُّ بلفظِ «الله»، ورابطةُ الموتِ والقبر[٦].

---

(١) في قوله: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: ١].

(٢) في قوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤].

(٣) أي: إذا كان ﴿فِي يَوْمٍ﴾ ظرفًا لكلمة ﴿تَعْرُجُ﴾ ـ وهو الظاهر ـ لا لكلمة ﴿بِعَذَابٍ﴾.

(٤) فُصِل بين كلمة ﴿عذاب﴾ وبين كلمة ﴿فِي يَوْمٍ﴾ بعدّة كلمات، وكلمةُ العذابِ مصدرٌ، فعملُه عند الفصلِ مع معمولِه ضعيفٌ، وبالتالي كلمةُ العذاب هنا موصوفٌ إذا جُعِل ﴿فِي يَوْمٍ﴾ وصفًا لها، والفصلُ بين الصفة والموصوف يجعل عملَ المصدر في الصفة ضعيفًا.

(٥) يُنظر: «همع الهوامع في شرح جمع الجوامع» الشيخ عبد الرحمن السيوطي (٢: ٣٩١)، «حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك» (٣: ١٧١).

(٦) فِكرُ الموتِ والقبر وعذابِه دافعٌ رئيسٌ لِيُنبّهَ الإنسانَ من غفلتِه وانهماكِهِ في الشهواتِ والمعاصِي، فلننظُر إلى سورةٍ من سُوَرِ القرآن ـ سورةِ العاديات ـ كيف تَجعلُنا أن نعرفَ أنفسَنا من خلالِ حيوانٍ غيرِ عاقلٍ، قـال تعالـى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا * فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا * إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ * أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ * إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ﴾ [العاديات: ١-١١]. =

الثانيةُ: دائرةُ الولايةِ الصغرى[1]، وتُسمَّى دائرةَ ظِلالِ الأسماء والصفاتِ؛ لأنّ السالكَ حينئذٍ يراقِب اللهَ ويَستمدُّ منه بواسطةِ الأسماءِ والصفات، ومحلُّ هذه الدائرةِ وما بعدها[2] فوقَ العرْشِ من عالَـمِ الأمر والمجرَّداتِ[3]، كما يشير

= نَرى الآياتِ تُحـرِّك مشاعرَنا بحيث إنّ اللهَ يصف الخيلَ في هذه السورةِ بأوصافٍ ويذكرُ لها أعمالًا، كلُّها يَرجع إلى نقطةٍ، وهي الوفاءُ والفداءُ والإيثارُ لسيِّدِها؛ فالخيلُ تموت لحياةِ صاحبِها، ترمي بنفسِها في الخطر، وتصبر على الجوعِ والعطشِ، وتَتحمَّل المشاقَّ، تفعل كلَّ هذا مع صاحبِها، وهو ليس بربٍّ، وهذا الحيوانُ غيرُ ناطقٍ وغيرُ عاقلٍ، فكيف يجب أن يكونَ الإنسانُ العاقلُ الشريفُ مع ربِّه الحقيقيِّ ووليِّ نِـعَمِه؟! ألا يَليق بالإنسان أن يكونَ وَفيًّا مع خالقِه أكثرَ مما هي وفيّةٌ مع صاحبها؟! لكنَّ الإنسانَ لربِّه لَكنودٌ وغيرُ وَفيٍّ؛ لِـحُبِّه الشديدِ للدنيا. فهذه السورةُ قد اشتملت على بيانِ المرضِ النفسيِّ، وهو قولُه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴾ [العاديات: ٦]، وعلى علَّتِه، وهو قولُه تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾ [العاديات: ٨]، وعلى علاجِه، وهو قولُه تعالى: ﴿ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ... ﴾ [العاديات: ٩-١١]؛ فإنّ التفكُّرَ في الموتِ والإيمان بالآخرةِ المبنيِّ على الإيمانِ بالله هو العلاجُ الوحيدُ من مكرِ الدنيا والغرورِ بخداعها، وفكرُ الموتِ والعذابِ يكشفانِ الغطاءَ عن البصيرة، ويُفيقانِ الإنسانَ من سُكره.

(١) أي: هذه الدائرةُ مع ما قبلِها مجالُ الولايةِ الصغرى، كما صرَّح بها المؤلِّفُ في «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (٤٠)، فيقول: «أوَّلُها دائرةُ خلقِ العالَم، ويُقال لها: الدائرةُ الظلمانيّةُ ودائرةُ الولايةِ الصغرى»، وقال أيضًا في بدايةِ رسالة «حقيقة الجذبة» السابقة: «طرُقُ العرفان عشرون دائرةً، أدناها وأسفلُها دائرةُ عالَمِ الشهادةِ التي نصفُ قطرِها مسيرةُ خمسين ألفَ سنةٍ، والبواقي فوقَ العرشِ، كلُّ سافلةٍ منها بالنسبة إلى ما فوقِها كذرّةٍ بالنظر إلى عالَم الشهادةِ، **ثِنتان منها [يعني دائرةَ عالَـمِ المشاهدةِ والتي فوقها] دائرتا الولاية الصغرى**، وهي ولايةُ الأولياءِ».

(٢) وما بعدها، أي: الدائرةُ الثانيةُ، وهي أيضًا مجالُ الولاية الصغرى، كما يدلُّ عليها قولُ المؤلِّفِ الآتي: «الدائرةُ الثالثةُ والرابعةُ والخامسةُ والسادسةُ دوائرُ الولاية الكبرى».

(٣) قال تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ومعنى الآية: ألا له تعالى ما له الصورةُ والمقدارُ وهو الماديّاتُ وما لا صورةَ ولا مقدارَ له وهو المجرَّداتُ، وهذا المعنى ليس متناقضًا مع معنًى آخرَ للآيةِ؛ وهو: مَن له الخَلقُ، أي: مَن كان خالقًا فله الحكمُ والأمر؛ لأنه «ليس لأهلِ الظاهرِ إنكارُ ما يَذكره العرفاءُ في تفسيرِ القرآنِ إلّا أن يخالفَ برهانًا عقليًا =

له قولُه تعالى: ﴿ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٧].

وشُغْل السالكِ في هذه الدائرةِ التهليلُ اللسانيُّ، ثم النفيُ والإثبات(١) جسمًا، يُلقيه المرشدُ مع شروطِهِ، ويَجريه لسانُ الخيالِ، وهذا الثاني آكدُ وأفيدُ، ولكنَّ السالكَ لا يدري ذلك، وليس له أنْ يسألَ المرشدَ: هل يَجريه لسانُ قلْبه أو لسانُ خيالِه؟ بل ذلك تحت حيْطةِ اللهِ، كما أنّ محلَّ جريانِه بحسبِ الظاهر حالُ السالكِ وإرادتُه الطريقَ المعهودَ في بدنه ولكنْ محلُّه في الحقيقة هاتانِ الدائرتانِ، ولا يَعلم بذلك هو.

= أو نقليًا، ولا للعرفاءِ أن يُنكروا ما قاله أهلُ الظاهر إلّا أن لا يُطابقَ قواعدَ الدينِ».
فبعد أن بيَّن الله تعالى في الآية السابقةِ أنّ العالَم قسمانِ: عالَمُ خلقٍ، وعالَمُ أمرٍ، بيّن أنّ الروحَ من عالَم الأمر، كما يقول: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ أي: من عالَمِ أمرِ ربي.
وبيانُ ذلك: أنّ للخلقِ معنيَين: الأوّل: إفادةُ الوجودِ، «وإخراجُ اللهِ المعدومَ من العدمِ إلى الوجودِ، وعليه مثلُ قولِه تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [الزمر: ٦٢]، مستثنى منه عقلًا ونقلًا ذاتُه تعالى بداهةَ استحالةِ تقدُّمِ الشيءِ على نفسِه؛ [إذ لا بدَّ من تقدير الوجود لإيجاد نفسِه وتقديرِ عدمِه ليُوجَد فيجتمع الوجودُ والعدمُ معًا، وهذا المعنى يكون] شاملًا ما سوى اللهِ تعالى، مستلزمًا لحدوثِه عقلًا ونقلًا.
و[المعنى] الثاني: التصويرُ والتقديرُ، [أي: ما هو قابلٌ للتصوير والحجم، وهذا إنّما يُتصوَّر في الماديّات، ولا يشمل المجرَّدات، لأنها ليس لها المقدار]، ولا يمكن أن يصدرَ المعنى الأوّل [الخلق بمعنى الإيجاد] عن أحدٍ سواه تعالى على القولِ الحقِّ المعلومِ عقلًا ونقلًا وكشفًا صحيحًا، والثاني [بمعنى التصوير] ربَّما يَصدرُ من ذي الحياةِ كسبًا عاديًا كما قال سيِّدُنا عيسى على نبيِّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ: ﴿ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ ﴾ [آل عمران: ٤٩].
ثمَّ قسَّم اللهُ عالَمَ الخلقِ بمعنى الإيجاد إلى عالَمِ الخلقِ بمعنى التصويرِ والتقديرِ إلى عالَمِ أمرٍ بمعنى ما لا يَقبل التصويرَ والتقديرَ، وإليه أشار بقولِه: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤].
ثمَّ بيَّن حقيقةَ الروح بقولِه: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: قل للسائلين: إنّ حقيقةَ الروح أمرٌ مجرَّدٌ لا يقبل التصويرَ والتقديرَ، وهو مقدَّسٌ في ذاتِه، وهذا معنى إضافتِه إليه تعالى» تفسيرُ سورةِ التين في «سراج القلوب» (٤-٥).

(١) أي: كلمةُ «لا إلهَ إلّا اللهُ».

وأيضًا يَشتغل السالكُ في هذه الدائرةِ بمراقبةِ الرابطة، وتُسمَّى مراقبةَ أحديّةِ الأفعال؛ لأنّه يَحصلُ له حينئذٍ فناءُ الأفعال، فلا يَرى مؤثّرًا في الوجود غيرَ اللهِ تعالى، ثُمَّ[1] بالمراقبة المَعيّةِ المشارِ إليها بمثلِ قولِه تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد: ٤][2].

[المبتدئ في الطريقة]

ويُسمَّى صاحبُ الولايةِ الصغرى مبتدئًا[3]، وصاحبُ الولايةِ الكُبرى متوسطًا، وصاحبُ الولاية العليا منتهيًا.

وليس بلازمٍ أنْ يعلمَ واحدٌ من الثلاثةِ بولايتِه، بل ولا أنْ يكونَ له شهودُ تلك المقامات ولا آثارُها؛ فكثيرٌ ممن له الولايةُ العليا لم يكنْ لجسمِه اطّلاعٌ ولم يكنْ ذا بصيرةٍ، بل قليلٌ منهم مطَّلِعٌ على ذلك.

[فائدة الولاية وعلامتها]

وأصلُ فائدة الولاية غلبةُ محبّةِ الله، وكثْرةُ الذِّكْر أو دوامُه، وقلّةُ الغفلةِ أو انتهاؤُها رأسًا، وحضورُ الله عند الشخص، ولا يَلزَمُ من الحضورِ العلمُ به؛ فإنّك حاضرٌ عند ذاتك أبدًا مع غفْلتِك كثيرًا عن العلم بحضورِك[4].

---

(١) عطف على قوله: «بمراقبة الرابطة»، أي: يَشتغل السالكُ في هذه الدائرةِ بالمراقبةِ المعيّةِ... إلخ.

(٢) معيّةُ الله في قوله تعالى: ﴿ مَعَكُمْ ﴾ من الصفاتِ الفعليّةِ الاعتباريّة؛ لأنه عبارةٌ عن تعلُّقِ الصفاتِ الذّاتيّة، وتعريفُ الصفاتِ الفعليّةِ ليست إلّا تلك التعلقاتِ. تُنظر: «حاشية الصاوي على الخريدة البهية» (٧٤-٧٥).

(٣) وهذا نصٌّ صريحٌ بأن المرادَ بالمُبتدِئ في الطريقةِ ليس هو مَن يكون قريبَ العهد بالتمسُّك، بل المرادُ مَن بلَغ الولايةَ الصغرى، والعبرةُ ـ في لفظ المبتدئ ـ بالاصطلاح، أي: اصطلاح العرفاء لا باللغة.

(٤) بيّن الإمامُ الربّانيُّ قُدّس سِرُّه في «مكتوباته» (١: ٢٢٣) هذا الموضوع أكثر تفصيلًا فيقول: =

وعلامةُ كمالِ الصغرى[(١)]: استواءُ ذكْرِ الله والغفلةِ عنه؛ بأنْ يكونَ في نصفِ كلِّ أربعٍ وعشرين ساعةً غيرَ غافلٍ، وأنْ يَتصوَّر اللهَ في بعضِ الأحيان محيطًا بذرّاتِ وجودِه، بل بذرّاتِ العالَم، بل ربما يَتصوَّر ما سواه تعالى محْوًا، أي: أنْ يحصلَ له هذانِ التصوُّرانِ بلا اختيارِه، لا بأنْ يتكلَّفَ في حصولهما؛ فإنّه يحصُلُ لكلِّ أحدٍ حتّى الفسقةِ[(٢)].

وعلامةُ الوصولِ إلى كمالِ الكُبرى[(٣)]: أنْ يزيدَ زمانُ ذِكْرِه على زمانِ غفلتِه، وأنْ يصيرَ كلٌّ من التصوُّرَين المارَّين مَلَكةً لازمةً له.

= «المقصود من خلقِ الإنسانِ أداءُ العبادةِ المأمورِ بها، كذلك المقصودُ من أداءِ العبادةِ تحصيلُ اليقينِ الذي هو حقيقةُ الإيمانِ، ويمكن أن يكونَ في قولِه تعالى: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ [الحجر: ٩٩] رمزًا إلى هذا المعنى؛ فإنّ كلمةَ «حَتَّى» كما أنّها تكونُ للغايةِ تكون للعلّةِ أيضًا [كما هنا]، أي: لأجلِ أن يأتيَك، وكان الإيمانُ المتقدّمُ على أداءِ العبادةِ صورةَ الإيمانِ لا حقيقتَه التي عبَّر عنها باليقين [في الآية السابقة وكما] قال اللهُ عزَّ شأنُه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ ﴾ [النساء: ١٣٦]، أي: الذين آمَنوا صورةً [أي: قلبًا] آمِنوا حقيقةً بأداءِ وظائفِ العبادةِ المأمورِ بها.
والمقصودُ من الفناءِ والبقاء اللَّذَين الولايةُ عبارةٌ عن حصولِ هاتَين الدولَتَين هو هذا اليقينُ فحسبُ، **فإن أرادوا بالفناءِ في اللهِ والبقاء بالله معنًى آخرَ يوهِمُ بالحاليّةِ والمحليّة؛ فهو عينُ الإلحادِ والزندقة**، ويُظهِر في أثناءِ غلبةِ الحالِ وسُكرِ الوقت شيئًا ينبغي أن يُجاوِزَها أخيرًا وأن يَستغفرَ منها.
قال إبراهيمُ بنُ شيبانَ ـ الذي هو من مشايخِ الطبقاتِ قدَّس اللهُ أرواحَهم ـ: علمُ الفناء والبقاء يدورُ على إخلاصِ الوحدانيّة وصحةِ العبوديّةِ، وما سوى ذلك فمغاليطُ وزندقةٌ.
والحقُّ أنّه صادقٌ في هذا القول، وقولُه هذا يُنبئُ عن استقامتِه؛ فإنّ الفناءَ في اللهِ عبارةٌ عن الفناءِ في مَرضيّاتِ الحقِّ سبحانه، وعلى هذا القياس السيرُ إلى اللهِ والسيرُ في اللهِ، ونحوُها».

(١) أي: الولايةُ الصغرى.

(٢) أي: يحصل ذاك التصوُّرُ للفسقةِ بالتَّكلُّفِ، أمّا إحضارُ ذلك بالاضطرارِ وعدم الاختيار فلا يحصل لِـمَن لم يَبلغِ الولايةَ الصغرى.

(٣) أي: الولايةُ الكُبرى. =

وعلامةُ الوصول إلى كمال العليا: أنْ لا يغفُلَ عن اللهِ في آنٍ من آناتِ وجودِه؛ لا في الخَلوةِ ولا في الجلوةِ(١)، ولا في اليقظةِ ولا في المنامِ، ولا في فعْلٍ من

= ذَكر العلامةُ في رسالةِ تفسيرِ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] حول علامةٍ أخرى، وهي حصولُ آثارِ تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِه في العارف، ويختلف بحسبِ الولايات، وذلك من خلال مراتب العرفان، فيقول:

«الرابعُ: ذلك [كالمرتبة الثالثة، أي: حصولِ بعضِ آثارِ تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِه في العارف] لكن مع مشاهدةِ تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِه بلطيفةِ القلبِ، وذلك لِمَن له الولايةُ الصغرى إذا انفتَح عينُ قلبِه، أو بلطيفةِ النفسِ والمجرَّداتِ الخمسِ: القلبِ، والروحِ، والسِّرّ، والخفيّ، والأخفَى، وذلك لِمَن أتمَّ مراتبَ الولايةِ الكبرَى وانفَتَح عينُ نفسِهِ ومجرَّداتِهِ الخمسِ، ويُسمَّى كلٌّ مما ذُكِر عينَ اليقينِ.

الخامس: ذلك [كالرابعة] لكن مع مشاهدةِ تجليّاتِ أنوارِ ذاتِهِ تعالى وصفاتِهِ بكليّةِ وجودِهِ المشتملةِ على المجرداتِ الخمسِ، والنفسِ، واللطيفةِ القالبيّةِ المشتملةِ على العناصرِ الأربعةِ، والنفسِ الحيوانيّةِ، والنفسِ النباتيّةِ، ويُسمَّى حقَّ اليقين، وذلك لِمَن أتمَّ مشاغلَ الدوائرِ العشرينَ للعرفانِ وانفَتحَ عينُ كليّةِ وجودِهِ». ما أعظمه مقامًا! سلامُ اللهِ عليهم.

(١) أي: لا في حالِ الانفراد، ولا في حالِ التعايش والاجتماعِ مع الناس.

قال العلامةُ في رسالةِ تفسيرِ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، حول علامةٍ أخرى؛ علامةُ مَن بلَغ آخرَ مقاماتِ الولايةِ الكبرى ووَصَل الولايةَ العليا: «وعلامةُ ذلك أن يكونَ ذِكرُ اللهِ القلبيُّ [سواء انضَمَّ إليه الذكرُ اللسانيُّ أو لا] ملَكةً له، بحيث لو أراد أن لا يَذكرَ اللهَ في آنٍ مِن آناتِ وجودِهِ لا يَقدِر على ذلك، ولا يكون في آنٍ غافلًا عنه تعالى؛ لا منامًا ولا يقظةً، لا صحّةً ولا مرضًا، ولا حياةً ولا موتًا، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْـَٔاصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥].

وهذا [أي: القربُ] إنّما هو بالذاتِ لسيِّدنا محمَّدٍ ﷺ، ويَحصل لِكُمَّلِ أوليائِهِ تَبَعًا ووِراثةً له، ومِن ثَـمَّ جَعَل الأمرَ والنهيَ مُفردًا [أي: لهذه الأصالة في القُرب، قال: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ﴾، ﴿وَلَا تَكُن﴾ مفردًا، ولم يقل: واذكُروا ربَّكم، ولا تكونوا، جمعًا]، وأشار بقولِه: ﴿فِى نَفْسِكَ﴾ دون أن يقولَ: في قلبك، إلى أنّ مَن لم يصِر نفسُهُ راضيةً مرضيّةً، ولم يَدخُل في عبادِ اللهِ؛ لم يَحصل له هذه المرتبةُ، كما أفصح بذلك قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ❁ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ❁ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ❁ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]».

أفعالِه، ويكونَ من مَصاديقِ ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٣٧].

والولايةُ الصغرى ولايةُ الأولياء(١) لم يتجاوزْ عنها أحدٌ من الأُمَم السابقة، وإنما تجاوز عنها أنبياؤُهم على كلٍّ منهم السلامُ، وكانتْ لكثيرٍ من الأمَم السابقةِ ولهذه الأمّة، وإليه(٢) الإشارةُ ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ٣٩-٤٠]، وتصاعَد آحادٌ من أمّةِ سيّدنا محمَّد ﷺ عنها، وبلغ آحادٌ منها إلى آخِر نقاط الدوائر(٣).

ومَن تجاوَز عن الصغرى فهو من المقرَّبين المشارِ إليهم بقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [الواقعة: ١٠-١١]، وبالحديثِ الشريف: «وَما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إلَيَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى أحِبَّهُ، فَإذا أحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ التِي يَبْطِشُ بِها، وَرِجْلَهُ التِي يَمْشِي بِها» الحديثَ(٤)، وهم مِن هذه الأُمّةِ أربعةُ أصنافٍ:

---

(١) سيأتي تعريفُه.

(٢) أي: إلى مقام الولايةِ الصغرى أشارتِ الآيةُ المذكورةُ.

(٣) مراد المؤلِّف رحمه الله من آخر نقاط الدوائر ليس التحديدَ، بل المراد وصولهم إليها؛ لأنه قال سابقًا: «إن العرفاء أجمعوا على أنّ محل السير عشرون دائرةً، كلُّ سافلةٍ منها بالنسبة إلى ما تَليها كنسبةِ ذرّةٍ إلى عالم المشاهدة، وشرح الله صدرَ المحرّرِ العاصِي بأنه لا يَبقَى محلُّ تلك الدوائر بحالِه، بل تتَّسع شيئًا فشيئًا [توسُّعًا تجرُّديًا] إلى أبدِ الآباد، والله أعلمُ».

(٤) تمام الحديث ـ كما أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، بابُ من انتظر حتى تُدفَن، برقم (٦٥٠٢) (٨: ١٠٥) ـ: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: مَن عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سَمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطِش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعلُه تردُّدي عن نفس المؤمن؛ يكره الموت، وأنا أكره مَساءته».

الأوَّل الأعلى: مَن له بصيرةٌ تامّةٌ، وعلْمٌ كاملٌ كافٍ بكيفيّةِ السلوك والأحوال والمهالكِ والمسالكِ، وله قوةُ الاجتهادِ فيها وفي توسعةِ الدوائرِ والتحقيقاتِ التامّةِ، وهم بمنزلةِ أولي العزْم من الرُّسُلِ على كلٍّ منهم السلامُ، يجدِّد اللهُ بهم الدِّينَ، ويُحْيي بهمُ السُّنَنَ المُماتةَ، ولا شُبهةَ في وصولِ سيِّدَيْنا عبدِ القادر الجيلانيِّ المجدِّدِ لِما بعد الخمسِ مئةٍ، والإمامِ الرَّبّانيِّ المجدِّدِ للألفِ إلى هذه المرتبةِ.

الصنف الثاني: مِثلُ الأوَّل، إلّا أنّه ليس له توسعةُ الدوائرِ، وهو بمنزلةِ الرُّسُل على كلٍّ منهم السلامُ(١).

الثالث: مَن له بصيرةٌ بذلك لكن ليس له قوةُ الاجتهادِ والتوسعةِ، وهو بمنزلة الأنبياء المستقلِّين الذين لم يكونوا خلفاءَ مأمورِين لرسولٍ.

الرابع: مَن لا بصيرةَ له بذلك، وهو بمنزلةِ الأنبياءِ النُّوّاب لرسولٍ أو نبيٍّ آخر.

والصنفُ الرابعُ يجوز للمرشد أنْ يُجيزَه إجازةً مقيَّدةً أنْ يُرشِدَ النّاسَ في ظلِّ قُطْبِ الأقطاب، وهذا هو الإجازةُ المقيَّدةُ، وكان أكثرُ مَن أجازه سيِّدُنا سراج الدين قُدِّس سِرُّه للإرشاد من الصنف الرابع.

واعلمْ أنّه لا يبلغ المقرَّبون من هذه الأمّةِ جميعُهم من زمانِ السعادةِ إلى قيام الساعةِ عددَ الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلامُ، بل مجموعُهم أقلُّ منهم، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ١٣-١٤]، ووجودُ المقرَّبين في هذه الأمة صحَّح عادةً ختْمُ النبوّةِ بسيِّدنا محمَّدٍ ﷺ؛ إذْ ما يَحصلُ مِن تعدُّدِ الأنبياءِ من تجديدِ الدِّين وتَرميمِه وتوسعتِه يَحصلُ بهم، وهم مصداقُ الحديثِ الشريفِ: «العلماء ورثةُ الأنبياء»(٢)، و«علماء أمَّتي

---

(١) أي: كما أنّ غيرَ أولي العزمِ من الرُّسُلِ ليسوا كأولي العزمِ مرتبةً، على كلٍّ منهمُ الصلاةُ والسلامُ، كذلك هذه الطبقة الثانية ليست كالطبقةِ الأولى مرتبةً، قدَّس اللهُ أسرارَهم أجمعين.

(٢) أخرجه أبو داود في «سننه»، بابُ الحثّ على طلب العلم، برقم (٣٦٤٣) (٣: ٣٥٤)، =

كأنبياءِ بني إسرائيل»[١]؛ إذْ ولو لم يَثبتْ صحةُ خصوصِ هذَين اللّفظيْن، لكنْ ثَبَت معناهما في أحاديثَ صحيحةٍ، ومَن جدَّد الدِّينَ من علماء الظاهر فهو في الحقيقة داخلٌ في أحدِ أصنافِ المقرَّبين، فهُم علماءُ باطنٍ أيضًا.

[مجال الولاية الكبرى]

الدائرة الثالثةُ والرابعةُ والخامسةُ والسادسةُ: دوائرُ الولاية الكبرى، وهي ولايةُ الأنبياء[٢] عليهم السلام؛ فالنصْفُ السافلُ من الدائرة الثالثة متضمِّنٌ[٣] لأسمائِه وصفاتِه الزائدةِ؛ السبعة[٤] عند الأشاعرةِ[٥]؛ ....

= والبيهقي في «شُعَب الإيمان»، بابٌ: في فضل العلم وشرف مقداره، برقم (١٦٩٦) (٢: ٢٦٢)، والترمذي في «سُنَنه»، بابُ فضل الفقه على العبادة، برقم (٢٦٨٢) (٥: ٤٨)، وصحَّحه.

(١) نقل الشيخُ المُناويُّ في «فيض القدير» (١٥: ٤٣٩)، تحت عنوان: «فائدة: سُئِل الحافظ العراقيُّ عما اشتَهَر على الألسنةِ من حديث: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، فقال: لا أصل له ولا إسنادَ بهذا اللفظ، ويُغنِي عنه «العلماءُ ورثة» وهو حديثٌ صحيحٌ». كأنّ المؤلِّفَ نقلهما معنًى، كما قال: «ولو لم يَثبت صحةُ خصوصِ هذَين اللّفظين لكن ثَبَت معناهما في أحاديثَ صحيحةٍ».

(٢) قال الإمامُ الربّانيُّ قُدِّس سِرُّه حول هذه الولايات في «مكتوباته» (٢: ٢٢١): «الولاية عبارةٌ عن قربٍ إلهيٍّ لا يُتصوَّر بلا شائبةِ الظليّةِ، ولا يحصُل بدون حيلولة الحجب [المانعة من معرفةِ الكُنه].

فإن كانت ولايةُ الأولياءِ فمُتَّسِمةٌ بسمةِ الظليّةِ البتّةَ. وولايةُ الأنبياء وإن كانت خارجةً عن الظليّةِ، ولكنَّها غيرُ متحقِّقةٍ بدون حيلولةِ حُجُبِ الأسماء والصفات. وولايةُ الملإِ الأعلى ـ كما سيأتي ـ وإن كانت فوق حُجُبِ الأسماء والصفاتِ، ولكنَّها لا بدَّ لها من حُجُبِ الشؤونِ والاعتبارات».

(٣) أي: شغلُ السالكِ في تلك المرحلة الاستغراقُ في الأسماءِ والصفات المعاني.

(٤) وهي الحياةُ والعلم، والإرادةُ والقدرةُ، والسمعُ والبصرُ، والكلامُ.

(٥) أي: شغلُ السالكِ في تلك المرحلة الاستغراقُ والتوسعُ في الصفاتِ الفعليّةِ، وتجلّي التأثيرِ الحقيقيِّ للهِ تعالى دون الأسباب؛ إذ قال سابقًا في بيانِ شغلِ السالكِ في الدائرة الأولى بأنَّ شُغلَه: «مراقبةُ أحديّةِ الأفعال؛ لأنه يحصلُ له حينئذٍ فناءُ الأفعالِ، فلا يَرى مؤثّرًا في الوجود غيرَ اللهِ تعالى، ثُمَّ بالمراقبة المَعيّةِ».

والثمانيةِ[١] عند الماتُريدية[٢]، وعلى هذا عقيدةُ الحقيرِ حسْبما ظهَر لي لا تقليدًا[٣]، ونِصْفُها العالي متضمِّنٌ للشؤون والاعتبارات[٤].

وشغْلُ السالك في هذه الدائرة المراقبةُ الأقربيةُ المشارُ إليها بقوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [ق: ١٦][٥]، وبقوله ﷺ: «وَما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ»[٦]، ويتسع فيها دائرة النفي والإثبات[٧].

---

(١) وهي السبعُ المذكورةُ مع التكوين.

(٢) تُنظَر: «العقيدة المرضيّة» (٢٣٧).

(٣) صرَّح العلامةُ البالكيُّ بزيادةِ صفةِ التكوين أيضًا على رأي الإمام الماتريديّ، حيث يقول: «وأثبت الماتريديةُ التكوينَ صفةً أخرى؛ لأنه تعالى خالقٌ إجماعًا، وكلُّ خالقٍ يجب أن يكونَ له تكوينٌ؛ لأنّ التكوينَ عينُ الخلقِ...»، ثم قال:
«قال الماتريدية: لكلٍّ من التكوين والقـدرة تعلقٌ، فيحصل التعلُّقُ المعنويُّ وصحةُ الفعلِ والتركِ قبل تعلُّقِ الإرادةِ بـ(صفة) القدرةِ، ويحصل التعلُّقُ التنجيزيُّ وأصلُ الإيجادِ بعد تعلُّقِ الإرادة بالتكوين» إلى أن قال: «ثم ظهَر لي زيادتُه»، ثمَّ استدلَّ على هذه الزيادة، لكن لم يأتِ بدليلٍ قطعيٍّ، كما يقول: «لكن هذا دليلٌ إقناعيٌّ لا برهانيٌّ؛ لاحتمالِ أن يكونَ للقدرةِ كِلا التعلُّقَين؛ مرةً قبل تعلُّقِ الإرادةِ، وأخرى بعده، بلا حاجةٍ إلى القولِ بزيادةِ التكوين». «الألطاف الإلهيّة» (٢: ٣٠٥-٣٠٧) بتصرُّفٍ يَسيرٍ.

(٤) تُنظَر: «رسالة روضة الناظر» الإمام الغزالي (٤٩-٥٠)، «الدرر الجلاليّة وشرحها الألطاف الإلهيّة» (٢: ١٩٢-١٩٣).

(٥) لأنّ القُربيّة في قولِه تعالى: ﴿ أَقْرَبُ ﴾، وفي الحديث: «يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ» من الصفات الفعليةِ الاعتباريةِ؛ لأنه عبارةٌ عن تعلُّقِ الصفات الذّاتية، والتعلُّقُ اقتضاءُ الصفةِ الذّاتيةِ أمرًا زائدًا على قيامِها بالذّات، والفعليةُ ليست إلّا تلك التعلقاتِ. تُنظَر: «حاشيةُ الصاوي على الخريدة البهية» (٧٤).

(٦) سبق تخريجُـه.

(٧) شغلُ السالك في تلك المرحلة التوسعُ في الاستغراق في معنى «لا إله إلا الله»؛ إذ قال سابقًا في بيان شغل السالك في الدائرة الأولى: «وشُغل السالك في هذه الدائرة التهليلُ اللسانيُّ، ثم النفيُ والإثبات جسمًا، يُلقيه المرشدُ مع شروطِه، ويجريه لسانُ الخيالِ، وهذا الثاني آكدُ وأفيَدُ، ولكنَّ السالكَ لا يَدري ذلك».

الرابعة: متضمنةٌ لأصول الأسماء والصفات(١).

الخامسة: متضمنةٌ لأصول الأصول(٢)، وتلك الأُصولِ الثلاثة ـ أعني ما في النصف العالي من الثالثة(٣)، وما في الرابعة والخامسة ـ اعتباراتٌ في ذاتِ الله تعالى مبادئُ للأسماءِ والصفاتِ، ومن هنا ومما سيأتي يَظهرُ سِرُّ الحديث الشريف: «إنّ بين اللهِ وبين عبدِه سبعين ألْفَ حجابِ ظلمانيٍّ وسبعين حجابٍ نورانيٍّ، ما لم يقطعْها العبدُ لم يصلْ إلى اللهِ»(٤)، ويَترقى المراقبةُ وتَتَّسِعُ في الرابعة والخامسة(٥)، ولفظُ: «حَتَّى أُحِبَّهُ» إشارةٌ إلى هذا(٦).

الدائرة السادسةُ: دائرةُ أحديّةِ الذّات، وشُغْلُ السالكِ فيها مراقبةُ أحديّةِ الذّات المشار إليها بقوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وبقوله ﷺ: «فَإِذا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ» الحديثَ(٧)، ووِرْدُهُ اللهُ الظاهرُ، فيَحصلُ حينئذٍ للسالكِ الفناءُ والبقاءُ الحقيقيّانِ(٨)، وتُرَى هذه الدائرةُ على هيْئةِ القوْس، وإليه الإشارة

---

(١) أي: المصادرُ المعلومةُ بدون اعتبار المفعول، كما سيأتي في مراتبِ التوحيد إن شاء الله.

(٢) أي: الصفاتُ السلبيةُ، كما سيذكُره في مراتبِ التوحيد.

(٣) أصول الشؤون والاعتبارات من الصفات العلية.

(٤) لم أعثر على هذا الحديث في مظانّ كُتُبِ الحديث.

(٥) قال رحمه الله قبل قليل في شغل السالك في الدائرة الثالثة: «وشغلُ السالكِ في هذه الدائرة المراقبة الأقربية»، لكن في الرابعة والخامسة تتَّسع.

(٦) ولفظُ «يتقرَّبُ إليَّ» فيه إشارةٌ إلى هذا التوسُّع؛ إذِ الفعلُ المضارعُ فيه معنى الاستمرارِ.

(٧) سبق تخريجه.

(٨) قال الإمامُ الربّاني في «مكتوباته» (٢: ٤٤٣) بعد شروطٍ من تبعيّةِ الشريعةِ: «مقدّمةُ الولاية: هي الطريقةُ التي نَفيُ ما سواه تعالى مطلوبٌ فيها، ورفعُ الغيرِ والغيريّةِ مقصودٌ منها [أي: الإخلاصُ الكامل] فإذا صار ما سواه تعالى بفضلِه جلَّ شأنُه مرتفِعًا عن النظر بالكليّةِ ولم يبقَ اسمٌ ولا رسمٌ من رؤيةِ الأغيار؛ فقد حصَل الفناءُ [أي: التجرُّد عن الأغيار]، وبلَغ مقامَ الطريقةِ، وتمَّ السيرُ إلى اللهِ. والمشروعُ بعد ذلك مقامُ الإثباتِ المعبَّر عنه بالسير في اللهِ،=

بقوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [النجم: ٩]، لكن بلوغُ سيِّدنا محمَّد ﷺ أصيليٌّ وبالجسدِ، وبلوغُ أمَّتِه إليها تبعيٌّ وظليٌّ، وبالروح وسائر المجرَّدات لا بالجسد.

قال الإمام الرباني قُدِّس سِرُّه: لم أطَّلعْ على حكمةِ رؤيةِ هذه الدائرةِ قوْسًا. يقول المحرِّرُ العاصي: قال قُدِّس سِرُّه هذا تجاهُلًا وإرشادًا للناس على إخفاءِ حِكمتِها، ومِن حِكَمِها:

أنّ السالكَ في الدائرة الأولى والثانيةِ يَراهُما[1] محيطَتَين بموجوداتٍ كثيرةٍ، وفي نصْفِ الثالثةِ يَراهُما محيطةً بموجودٍ قديمٍ هو ذاتُ الله وصفاتُه، وموجوداتٍ اعتباريةً هي الشؤونُ والاعتباراتُ، ويَنفِي الوجودَ عمّا سوى ما ذُكِر[2].

وفي الرابعة والخامسة يَنفِي الوجودَ الحقيقيَّ عن غيرِ ذاتِ الله البحْتِ[3]،

= وهذا هو مقامُ البقاء الذي هو موطنُ الحقيقةِ التي هي المقصدُ الأقصى من الولاية، وبتلك الطريقةِ والحقيقةِ اللَّتين هما الفناءُ والبقاءُ يصدقُ الولايةُ وتصيرُ [النفسُ] الأمّارةُ مطمئنةً، وترجعُ عن كفرِها وإنكارِها، وتصيرُ راضيةً عن مولاها، ويكون المولى جلَّ سلطانُه أيضًا راضيًا عنها، وتزولُ الكراهةُ التي في جبلَّتِها»، فمن هذا البيان المباركِ ظَهر أنّ مَن وصَل الفناءَ فهو من أهلِ الطريقة بعدُ، ومن وصَل البقاء بالله صار أهلَ الحقيقةِ.

وحذَّرَنا الإمامُ من معنًى للفناء والبقاء غيرِ ما ذكر، كما يقول: «فإن أرادوا بالفناءِ في اللهِ والبقاء بالله معنًى آخرَ يوهِمُ بالحاليّةِ والمحليّة، فهو عينُ الإلحادِ والزندقة». «المكتوبات» (١: ٢٢٣).

(١) الضمير راجعٌ إلى الذات والصفات العليّة، والمراد بالإحاطة ليست ماديّةً؛ لأنها محالٌ بالنسبة له تعالى، بل المراد: إنّما هي علاقةٌ تجرُّديّةٌ، لا يعلمُ حقيقتها إلّا هو.

(٢) إلى هنا مجالُ الولاية الصغرى وبداية الكبرى، كما قال: «وفي نصفِ الثالثة، وهي دائرةُ الكبرى، وهنا مقامُ الفناء اللائق بالولاية الصغرى، الفناءُ هنا عبارةٌ عن تجريد التأثير عن غير ذات والصفات الذاتية، ويَنفي السالكُ الوجودَ عن كلِّ شيءٍ ممكنٍ؛ لغلبةِ تجلّي الحقّ تعالى على كلِّ شيءٍ واستغراقِه فيها، فلا اختيارَ له في صدور الكلام منه إلّا بالمحليّة، كما صَدر عن الشجرة: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤].

(٣) وهنا مجالُ الولاية الكبرى؛ ففي هذا المقام يَنسِبُ السالكُ آثارَ الصفات الذاتيّةِ إلى الذّات البحت، ولا يَعتبر زيادةَ الصفات، بل هو تعالى ذاتُه بذاتِه مصدرُ كلِّ كمالاتٍ، لكن لا يَنفي =

ويَراهُما محيطَتَين بموجودٍ حقيقيٍّ هو الله تعالى، وبموجوداتٍ اعتباريّةٍ هي الأصولُ أو أصولُ الأصولِ(١)، وينفي الوجود الحقيقيَّ والاعتبارية عمّا سوى ما ذُكِر.

فإذا وصَل إلى السادسةِ آنَ له أوانُ أنْ ينفيَ الوجودَ الحقيقيَّ والاعتباريَّ عن غيرِ ذاتِ الله البحتِ، ولا يقدِر أنْ يَصيرَ ذلك مَلَكةً له، فيُرِيه اللهُ قوْسًا متعلِّقًا بذاتِ الله البحتِ(٢)، ويُعدَمُ غيرُ هذا في نظَرِه ليَنفصِلَ بالكليّةِ عما سوى الذّاتِ البحت، حتى يصيرَ الفناءُ الحقيقيُّ مَلَكةً له ويَنسَى ما سوى الذّات البحت.

فإذا رأى الدائـرةَ السابعةَ(٣) وما بعـدها لا يَـراها متعلِّقةً بموجـودٍ غيـر اللهِ تعالى(٤)، واللهُ أعلمُ.

[مورد الأنوار بحسب الولايات الثلاثة]

ومَوردُ الأنوارِ والبركاتِ في الدّائرةِ الأولى والثانية بالذّات لطيفةُ القلبِ، وفي الثالثةِ الروحُ والسِّرُّ والخفيُّ والأخفى والنفسُ، وفي الرابعةِ والخامسة

= الوجودَ الاعتباريَّ عن صفاتِه تعالى، وينفي الوجود الحقيقيَّ والاعتبارية عمّا سوى الذات والصفات، وهذا هو مقامُ الفناءِ اللائقِ بالولاية الكبرى، لكن في السادسةِ ينفي الوجود الحقيقيَّ والاعتبارية عمّا سوى الذات البحت، كما سيأتي.
الفناءُ هنا عبارةٌ عن تجريد التأثير عن غير ذات، لكن مع اعتبار الصفات الذاتية، وهذا القيد فارقٌ بين الولاية الكبرى والعليا، كما سيأتي.

(١) سيأتي بيانُ هذه المصطلحات في مراتب التوحيد.

(٢) تعلُّقًا تجرُّديًا؛ لأنّ العالَمَ عالَـمُ الأمرِ.

(٣) هو ابتداءُ الولاية العليا.

(٤) وهنا مجالُ الولايةِ العليا؛ ففي هذا المقام لا يَتصوَّر السالكُ غيرَ الذّاتِ البحت، ولا يَعتبر زيادةَ الصفاتِ، وتصوُّر الصفات مع الذّات يُعتبَر شِركًا، كما سيأتي، بل هو تعالى ذاتُه بذاتِه مصدرُ كلِّ كمالاتٍ، ويَنفي الوجودَ عن صفاتِه تعالى، ويَنفِي الوجودَ الحقيقيَّ والاعتبارية عمّا سوى الذات، وهذا هو مقامُ الفناءِ اللائقِ بالولاية العليا. الفناءُ هنا عبارةٌ عن تجريد التأثير عن غير ذاتِ البحت حتى الصفات الذاتية. ما أعظمه شأنًا! أين هذا من توحيدِ ابن تيميّة؟!

لطيفةُ النفسِ، وفي السادسة يصيرُ الستةُ كشيءٍ واحدٍ يَتوجَّه بجُملتِه[١] إلى الله، ولا يَصِل الأنوارُ بالذّاتِ إلى اللطيفةِ القالبيّةِ بل بسَرَيانِ النفْسِ المَورِدةِ بالذّات للأنوارِ تصلُ إلى القالبِ تبعًا، فيظُنُّ السالكُ أنه تمَّ شُغْلُ لطيفةِ الوجودِ، ويَزعمُ أنّ اللطائفَ السبعةَ[٢] صارت كشيءٍ واحدٍ مع أنّه لا يكون الأمرُ كذلك إلّا بعد تزكيةِ العناصرِ في الدائرةِ التاسعةَ عشرَ، وحينئذٍ يحصلُ فناءُ الوجودِ أصالةً وحقيقةً، وفناؤُه في غيرِها[٣] زعميٌّ وتبعيٌّ.

[وصية قيمة للإمام الرباني]

ولله درُّ الإمامِ الرّبّانيِّ قُدِّس سِرُّه؛ حيث صرَّح في مواضعَ بتشديدِ النَّكيرِ على مَن يَعتمدُ على مكاشفاتِه بلا مُوازنتِها مع ظاهرِ الآيات، ويقولُ: هو إمّا زندقةٌ وضلالٌ، أو سُكْرُ وقتٍ وغلَبةُ حالٍ، فالحذرَ ثُمَّ الحذرَ على أنْ تتّكِأ على ما بَدا لك من المكاشفات[٤]؛ فإنّها من غيرِ المعصومِ [وهو النبيُّ والمَلَكُ] لا تَزنُ جناحَ بعوضةٍ في حصولِ الأحكامِ بها.

[مجال الولاية العليا]

الدائرة السابعةُ: دائرةُ الولايةِ العليا التي هي الولاية الخاصّة المحمَّديّة وولايةُ الملأ الأعلى، ولم يصلها أحدٌ إلّا تبعًا له ﷺ، ومَورِدُ الأنوار بالذّات

---

(١) أي: بكُليَّته.

(٢) اللطائفُ السبعُ: اثنتان منها ماديَّتانِ، وخمسةٌ منها مجرَّدةٌ، والماديَّتانِ: هي اللطيفة القالبيّة، أي: هذا الجسم والهيكلُ المحسوسُ، والنفسُ الأمارةُ بالسوء. والمجرَّدات هي: القلبُ، والرُّوحُ، والسِّرُّ، والخفيُّ، والأخفى.

(٣) أي: فناءُ الوجود قبلَ الدائرةِ التاسعة عشرة تبعيٌّ وزعميٌّ، وليس أصليًا وحقيقيًا.

(٤) تُنظر: «المكتوبات الربّانيّة» (١: ٣٤٦، ٣٨٢-٣٨٣، ٤٥٥).

عنصرُ النارِ والهواءِ والماءِ، وشُغْلُ السالك المراقبةُ الذّاتيةُ المشار إليها بقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَـدٌ ﴾ [الإخلاص: ١]، وذِكْرُ اللهِ الباطنُ.

فالمراقباتُ وإنْ كانتْ كثيرةً، لكنْ أجناسُها منحصرةٌ في خمسةٍ: مراقبةُ أحديّةِ الأفعال، والمراقبةُ المعيّةُ، والأقربيةُ، وأحديةُ الأفعالِ، والذّاتيّةِ، وأنواعُ كلٍّ منها وأصنافُها وأشخاصُها يعلمها السالك ذوقًا، أو شهودًا، أو بتعليمِ المرشد.

الثامنةُ: دائرةُ كمالات النبوّة.

التاسعةُ: دائرةُ كمالات الرسالة.

العاشرةُ: دائرةُ كمالاتِ أولي العزميّة.

الحادي عشر: دائرةُ حقيقة الكعبة.

الثانية عشر: دائرةُ حقيقة القرآن.

الثالث عشر: دائرةُ حقيقةِ الصلاة بمعنى العبادة المخصوصة، وإليها الإشارةُ بقوله ﷺ: «الصلاةُ معراجُ المؤمنِ»[1]، وقولِه: «وجُعِلت قرّةُ عيني في الصلاة»[2].

الرابعة عشر: دائرةُ العبوديّةِ الصرفة.

الخامسة عشر: دائرةُ حقيقةِ الإبراهيميّة، وتُسمَّى دائرةَ الخُلّة.

السادسة عشر: دائرةُ حقيقةِ المُوسوية، وتُسمَّى دائرةَ المحبّةِ الذّاتيّة.

السابعة عشر: دائرةُ الحقيقةِ المحمَّديّة، وتُسمَّى دائرةَ المحبوبيّة الذّاتية[3].

---

(١) لم أعثر على تخريجه في مظانّ كُتُب الحديث.

(٢) «المستدرك على الصحيحين» للإمام النيسابوري، كتاب النكاح، برقم (٢٦٧٦) (٢: ١٧٤)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يُخرجاه.

(٣) قال المؤلّف في «حاشيته المخطوطة على لبّ الأُصول» (٣٧): «أقول: أجمع العرفاءُ وأكثرُ أهلِ السنّةِ على أنّ اللهَ تعالى لَمّا خلَقَ سيّدَنا آدَم على نبيّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ، كشَف =

الثامنة عشر: دائرةُ الحقيقة الأحمديّة.

التاسعة عشر: دائرةُ الحبِّ الصِّرف، ومَوردُ الأنوار فيها بالذّات عنصرُ الترابِ.

الدائرةُ العشرون: الدائرةُ اللاتعينيّة، ولا يَبقَى هنا إلّا السيرُ النظريُّ من بعيدٍ.

= عليه عالَمَ المِثال وأطلعَه على بعضٍ ما فيه من الصُّوَر العلميّة التي يحتاجُ إلى عِلمِها الأنبياءُ أو الأولياءُ أو العلماءُ وغيرُهم إلى قيامِ الساعةِ، وعلَّمه جميعَ الألفاظ الموضوعةِ لها، ولكن لم يُطلِعه على ما يختصُّ بعلمه اللهُ تعالى، أو سيّدُنا محمَّدٌ ﷺ، أو غيرُه، كساداتنا إبراهيمَ وموسى وعيسى على كلٍّ منهم السلامُ.

وتحقيقُ ذلك: أنّ فوقَ دوائرِ الولايةِ دائرة الصدِّيقيّةِ التي رئيسها سيّدُنا أبو بكرٍ الصدّيقُ رضي الله تعالى عنه.

وفوق ذلك دائرةُ خلافةِ اللهِ وقيوميّةِ الأشياء، ورئيسُها سيّدُنا آدم عليه السلام، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، أي: مَن ينوبُ عادةً منابَ اللهِ في تعليمِ الأشياء.

وفوقها دائرةُ الخُلّةِ، ورئيسُها إبراهيمُ الخليل على نبيّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ، كما قال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وهي بمنزلةِ دائرةِ الوزارةِ والمشورةِ، تعالى اللهُ عن الوزيرِ والمشاوِرِ.

وفوقَها دائرةُ المحبّةِ الذّاتيّة الخالصة، ورئيسُها سيّدُنا موسى على نبيّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ، كما قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩].

وفوقها دائرةُ المحبوبيّةِ الذّاتيّةِ الخالصةِ، كما يدلُّ لها آياتٌ وأحاديثُ، مثلُ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، ومثلُ: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

فسيّدُنا آدمُ عُلِّم الأسماءَ كلَّها والمسمَّياتِ بصورها المِثاليّةِ [في عالَم المثال]، وإليه أشار بقولِه تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، وسيّدُنا محمدٌ ﷺ زاد عليه بأن علَّمهُ اللهُ تعالى أصليَّ كلّ شيءٍ موجودٍ في صوَرِ ذرّاتٍ صغيرةٍ، مثلًا: عُلِّم آدمُ صورةَ زيدٍ في عالَم المثال، وعُلِّم سيّدُنا محمدٌ عليهما السلامُ الذَّرّةَ المادّةَ له مصوَّرةً بصورتِه وعُلِّم أشياءَ أُخَرَ. **فاحفَظوا هذا؛ فإنّه من مُهمّاتِ الدين، واللهُ أعلم».**

[حقيقة الشريعة وسعتها]

فهذه الدَّوائر العشرون حقيقةُ الشريعة المطهَّرةِ منبسِطةً من مركزِ الأرضِ إلى آخرِ الدَّوائرِ، لكنَّها من حيثُ رعايةُ ظواهرِها فقط تُسمى عُرْفًا بالشريعة، ومن حيث رعايةُ بواطِنِها أيضًا[١] وحصول الإخلاص شيئًا فشيئًا مع تكلُّفٍ وقَبولِ مشاقَّ؛ طريقةً، وبلا تكلُّفٍ بحيث غلَبَتْ وصارتْ ملَكةً وعادةً بحيث لا يقدِرُ على تركِها؛ حقيقةً[٢].

[التغير التأريخي الحاصل في السير][٣]

ومعلومٌ أنّ البشرَ مكلَّفٌ بالسَّير فيها على أحدِ الأنحاء السابقةِ[٤]، ولا

(١) أي: رعايةُ الباطنِ مع الظاهر، لا الباطنِ وحده؛ إذِ الباطنُ دون الظاهر مرفوضٌ عند جميع العرفاء.

(٢) أي: ومن حيث رعايةُ بواطِنِها مع الظاهر بلا تكلُّفٍ، بحيث غلبت وصارت مَلَكةً وعادةً، ولا يقدر على تركِها؛ تُسمَّى حقيقةً، والفرقُ بين الحقيقة والطريقة بحسب المشقةِ وعدمِها في التطبيقِ، كما يقول الإمامُ الربانيُّ في «مكتوباته» (١: ٣٠٨): «**والمقصودُ من سلوكِ طريقِ الصوفيّةِ ازديادُ اليقين بالمعتقدات الشرعيّةِ التي هو حقيقةُ الإيمانِ، وحصولُ اليُسرِ أيضًا في أداءِ الأحكامِ الفقهيّةِ، لا أنّه أمرٌ آخرُ وراء ذلك**».

(٣) من أبكارِ أفكارِ المؤلِّفِ ـ فيما سبَق ـ تفصيلُه الترتيبيُّ لمراتب السير والسلوك علميًا. وهنا يذكرُ أطوارَ السيرِ الفعليِّ عبر العصور الإسلامية الذهبيّة، وهو المبتكرُ الثاني من هذه الرسالة، وهذه الأطوار من السيرِ الروحيِّ في حياةِ الرسولِ ﷺ ببركةِ وجودِه الشريفِ ﷺ، صار سهلًا وسريعًا، ثمَّ بعد وفاتِه ﷺ يصعب شيئًا فشيئًا؛ ففي عصر الصحابة الكرام يبقى السيرُ للقلب فقط سريعًا، أي: الوصول إلى الولاية الصغرى، وفي زمن التابعين يصعُب ذلك أيضًا، لكن في دور شاه نَقشَبند ينعكسُ المسألة ببركتِه من الصعوبة إلى السهولة رحمةً بهذه الأمة البعيدةِ عن زمن السعادة، كما سيأتي.

(٤) قال المؤلّف رحمه الله في البداية: «... فالعرفانُ إنما يَحصل بالسير في العالَم الأكبر، ويُسمَّى سيرًا آفاقيًا، أو في العالَم الأصغر، ويُسمَّى سيرًا أنفسيًا، وهذا أقوى وأفيَدُ، وكلٌّ منهما إما تعقُّليٌّ أو تخيُّليٌّ، أو نظريٌّ أو قدميٌّ»، فأهلُ الشريعة سَيرُها تعقليٌّ، وأهلُ الطريقة والحقيقة =

يُعلَم كيفيّةُ السَّيْر إلّا بالقرآن والحديثِ وإرشادِ علماء الظاهرِ والباطن، ولم يُبيِّن العرفاءُ الحِكْمةَ في كونِ السَّيْر كما ذُكِر، ولا أنّ[1] المرادَ بالشؤونِ والاعتباراتِ والأصولِ وأصولِ الأصولِ ماذا؟[2] وأحالوا العلْمَ بذلك إلى ذوقِ السالك أو شُهودِه، ولكنَّ المُحرِّرَ العاصيَ [حرصًا بالغًا على هدايةِ الناس ودفْعِ وَساوِسِهم] يُشيرُ إلى إجمالٍ موافقٍ للشريعة الظاهرةِ والدّلائلِ العقليّةِ النَّقْليّة، مَن أحاط بذلك يجعَله ميزانًا لِمـا ذُكِر.

[سهولة السير في عصر النبوة]

فنقول: كما أنّ اللهَ تعالى مبدأٌ لجميعِ الكمالاتِ، كذلك أودع اللهُ في لفظِ الجلالة ما يكونُ مبدأً لجميعِ تلك الكمالات، حتّى أنّ في هذا اللفظ إجمالَ ما في جميع الدوائر العشرين، فصار هذا اللفظُ الشريفُ متضمِّنًا لجميعِها، مَن كرَّره لفظًا أو قلبًا وصار مَلَكةً له، صار كأنّه تحقَّق فيه إجمالُ تلك الكمالات، ويصيرُ سببًا للتصفيةِ والجذبةِ، حتَّى أنّه لو أجرَى على لسانِ السالكِ أو على قلْبِه بإمدادِ إصْبَعِ مُرشِدٍ كاملٍ، يَعرُج بسببه اللطائفُ، ويصلُ كلٌّ منها إلى موضِعه الأصليِّ مِن عالَم الأمر، وهذا طريقُ النُّبوّة، فاختُصَّ بسيِّدنا محمَّدٍ ﷺ؛ فمَن آمَن به حصَل لمجرَّداتِه الخمسةِ السَّيْرُ القَدَميُّ إلى مواضعها، ومِن ثَمّة كان جميعُ أصحابه على كلٍّ منهم السلامُ أولياءَ أفضلَ مما بعدهم.

= تخيليٌّ ونظريٌّ وقدميٌّ، أي: شهوديٌّ، لكن بحسب مقام السالك يختلف هذه الأنواع قوةً وضعفًا، كما مرَّ.

(١) عطفٌ على قولِه: «يُبيِّن»، أي: لم يبيّنِ العرفاءُ الحكمةَ في المراد بالشؤون والاعتبارات والأصول وأصولِ الأصول، ماذا؟

(٢) سيأتي بيانُ المراد بهذه الاصطلاحات في بيان مراتب التوحيد.

[الفرق الحاصل في عصر الصحابة الكرام]

وتقلَّلَ هذا بعدَ وفاتِه ﷺ، بل كان يَصعَد مجرَّدُ لطيفةِ القلب إلى موضِعها في عصرِ الصحابة بمجرَّد بيعةِ المُريد بالْمُرشِد، وهكذا في صدْرِ زمانِ التابعين، ثم اندرس هذا الطريقُ شيئًا فشيئًا.

[مشقة السلوك في زمن التابعين]

وبقِيَ مجرَّدُ طريقِ الولايةِ [وهو السلوكُ وصعودُ اللطائفِ] برياضاتٍ شاقّةٍ وعباداتٍ كثيرةٍ، بل كثيرٌ منهم مع قبولِ هذه المشاقِّ في أكثر من خمسين سنةً بلَغ الولايةَ الصغرى، كما هو معلومٌ من سِيَرِهم.

[السلوك في دور شاه نقشبند]

ولَمّا وصَل طريقُ النبوّة والرياسة المطلقة إلى يدِ سيِّدِنا خواجة بهاءِ الدِّين شاه نقشبنْد ـ قُدِّس سِرُّه، وأفاض الله علينا من أنواره ـ تمنَّى من الله أنْ يجدِّدَ له طريقَ النُّبوّةِ، فأجابه اللهُ لذلك، فمَن كان مُرشِدًا حقًّا في هذه الطريقةِ العليّةِ النَّقْشَبنديّةِ يُوصِلُ لطيفةَ قلبِ المُريدِ على طريقِ جذبةِ النبوّةِ إلى محلِّها الأصليِّ، ومِن ثَمّة قال قُدِّس سِرُّه: «بدايَتُنا نهايةُ سائرِ الطُّرُق».

[الله تعالى بذاته في ذاته منشأ الكمالات][1]

ثمَّ اعلمْ أنّ الممكنَ إنّما يتشرَّف ويَتعاظمُ بشَرفِ صفاتِه وعَظمتِها، فكلَّما كانتْ أعظمَ وأشرفَ [ككونِه عبدًا لله، أو رسولًا، أو نبيًّا، أو وليًّا] كان هو أعظَمَ وأشرَفَ، واللهُ تعالى [لكونِه غنيًّا مطلقًا على عكس المُمْكن] شرَفُهُ وعظَمتُهُ

---

(١) بَحَث المؤلِّفُ ـ في الابتكارَين السابقَين ـ حول السيرِ والسلوكِ علميًّا وتأريخيًّا، وهنا =

من ذاتِه بذاتِه في ذاتِه، وشرَفُ صفاتِه وعَظَمتِها بشرفِ ذاتِه وعظَمتِه، فالممكِنُ يفتخِرُ بصفاتِه وتمُنُّ هي عليه، وصفاتُ اللهِ تَفتخرُ لكونها صفاتٍ له ويَمُنُّ هو عليها، فاللهُ تعالى متعالٍ في مرتبةِ ذاتِه عن اتِّصافِه بشيءٍ، ككونِه غنيًّا عالمًا حيًّا... إلى غيرِ ذلك، بداهةَ تأخُّرِ رتبةِ الصفاتِ [حقيقيّةً أو اعتباريةً[1]] عن

= يبحث عن ابتكارِه الثالث من خلالِ البحث عن المراد بالشؤونِ والاعتباراتِ والأصولِ وأصولِ الأصولِ من خلال مراتب التوحيد، وأزال إشكالًا عتيقًا في علم الكلام؛ هو أنّه تعالى لو لم يكن تعالى مصدرَ الكمالات بدون الصفات لصار كاملًا بغير الذات، وذلك عن طريقِ التوفيق بين زيادةِ الصفات وعدمها من خلال توجيهِ آثار الذات وآثار الصفات.

(١) بيَّن الإمام الربّاني قُدِّس سِرُّه في «مكتوباته» (١: ٤٤٣-٤٤٤) هذه المسألة مفصَّلة من خلال الفرقِ بين الوجود الأصيلي والظليّ، لكن ليس ظليًّا اعتباريًّا بل بالنسبة للأصيليّ يُسمَّى ظِليًّا، فأنقلُ ما يناسب المقامَ فيقول:

«إنّ حقيقةَ الحقِّ سبحانه وجودُ الصرفِ لم ينضمَّ إليه شيءٌ غيرُه أصلًا، وذلك الوجودُ الصرفُ الذي هو حقيقةُ الحقِّ سبحانه مَنشأٌ لجميعِ الخيرِ والكمالِ، ومبدأٌ لكلِّ حُسنٍ وجمالٍ، وجزئيٌّ حقيقيٌّ بسيطٌ لم يتطرَّق إليه تركيبٌ أصلًا؛ لا ذهنًا ولا خارجًا، وممتنعُ التصوُّرِ بحسبِ الحقيقةِ، ومحمولٌ [أي: الوجود] على الذّاتِ تعالَت مواطأةً لا اشتقاقًا، وإن لم يكن لنسبةِ الحملِ في ذلك الموطن مجالٌ؛ لأنّ جميعَ النِّسَبِ ساقطةٌ هناك، والوجودُ العامُّ المشتركُ من ظِلالِ ذلك الوجودِ الخاصِّ، وهذا الوجودُ الظليُّ محمولٌ على ذاتِه تعالى وتقدَّست، وعلى سائرِ الأشياءِ على سبيلِ التشكيكِ اشتقاقًا لا مواطأةً».

ثمَّ يقول: «ففي مرتبةِ الأصالةِ [أي: غيبِ المطلقِ، كما سيأتي] يمكن أن نقول: اللهُ وجودٌ [أي: الوجود عينُ الذات] لا أن نقولَ: اللهُ موجودٌ [حتى يستلزمَ زيادةَ الوجود ذهنًا]، وفي مرتبةِ الظلِّ يَصدقُ: اللهُ موجودٌ، لا: اللهُ وجودٌ. **ولَمّا قال الحكماء وطائفةٌ من الصوفيّةِ بعينيّةِ الوجود، ولم يَطّلِعوا على حقيقةِ هذا الفرق ولم يُميِّزوا الأصلَ من الظلِّ؛ أثبتوا كلًّا من الحملِ المواطئِ والحملِ الاشتقاقيِّ في مرتبةٍ واحدةٍ**، فاحتاجوا في تصحيحِ الحملِ الاشتقاقيِّ إلى تمحُّلٍ وتكلُّفٍ، والحقُّ ما حقَّقتُ بإلهامٍ من اللهِ سبحانه.

وهذه الأصالة والظليّة [في الوجود] كأصالةِ سائرِ الصفاتِ الحقيقيّةِ وظليّتِها؛ فإنّ حملَ تلك الصفاتِ في مرتبةِ الأصالةِ التي هي موطنُ الإجمالِ وغيبُ المطلقِ بطريقِ المواطأةِ لا بطريقِ الاشتقاقِ، فيُمكن أن يُقالَ: اللهُ علمٌ، ولا يمكن أن يُقالَ: اللهُ عالِمٌ؛ لأنّ الحملَ الاشتقاقيَّ=

رتبةِ الموصوفِ وإنْ صاحبتْه وُجودًا(١).

فاللهُ تعالى في ذاتِه بذاتِه عن ذاتِه مبدأٌ لانكشاف الأشياء عنده، فيكون علمًا وعليمًا بذاته، ولصحةِ الفعلِ والترْكِ بمعنى: إنْ شاء فعَل وإنْ شاء ترَك(٢)، فيكونُ قدرةً وحياةً وقديرًا وحيًّا بذاتِه(٣)، ولترجيحِ الأشياء، فيكون إرادةً ومُريدًا بذاته، ولإيجادِها، فيكون تكوينًا ومُكوِّنًا [بالكسر] بذاته، ولانكشاف المبصَراتِ والمسموعاتِ انكشافًا تامًّا إحساسيًّا، فيكون بصرًا وسمعًا وبصيرًا

= لا بدَّ فيه من حصولِ المغايرةِ ولو بالاعتبار، وهي مفقودةٌ في ذلك الموطن رأسًا؛ إذِ التغايُرُ لا يكون إلّا في مراتبِ الظليّةِ، ولا ظليّةَ ثمّة».

ثم يقول قُدِّس سِرُّه: «والحملُ الاشتقاقيُّ صادقٌ في مرتبة الظلِّ التي هي تفصيلُ ذلك الإجمالِ دون الحملِ بالمواطأةِ، ولكن عينيّةُ تلك الصفة في تلك المرتبةِ فرعُ عينيّةِ وجودِه تعالى الذي هو مبدأ جميعِ الخيرِ والكمالِ ومَنشأ كلِّ حسَنٍ وجمالٍ.

وكلُّ محلٍّ مِن كُتُبِ هذا الفقيرِ ورسائلِه فيه نفيُ عينيّةِ الوجود يَنبغي أن يُرادَ به الوجودُ الظليُّ [التفصيليُّ] الذي يمكن أن نفهمَ شيئًا منها والذي هو مصحِّحُ الحملِ الاشتقاقيِّ] وهذا الوجودُ الظليُّ أيضًا [ليس اعتباريًّا، بل] مبدأٌ للآثارِ الخارجيّةِ، فالماهيّاتُ التي تتَّصِفُ بذلك الوجودِ يَنبغي أن تكونَ في كلِّ مرتبةٍ من المراتبِ موجودات خارجيّة، فافهَم؛ فإنّه يَنفعُك في كثيرٍ من المواضِعِ» من عينيّةِ الوجودِ وزيادتِها، وعينيّةِ الصفاتِ وزيادتِها.

(١) أي: من حيث الوجودُ لم يسبق عليها العدمُ ولو لحظةً.

(٢) هذا المعنى مقدَّمٌ على الإرادة، أي: على الترجيح الفعليِّ لا التعليقيِّ بمعنى: مِن شأنِها الترجيح.

(٣) أي: أن الحقَّ تعالى في ذاتِه عن ذاته لا بزيادةِ الصفات مبدأ المصادرِ، ويُحمَل عليه المصادرُ مواطأةً لا مشتقًّا، كما نقول: الضوء ضوءٌ، كذلك نقول: الله علمٌ، أي: مبدأٌ لتعقلِ المعقولات، «بصرٌ» بمعنى: مبدأٌ لانكشاف المبصَرات عنده انكشافًا تامًّا، «سمعٌ» بمعنى: مبدأٌ لانكشاف المسموعات عنده انكشافًا تامًّا، «كلامٌ» مبدأ النسب التامة الخبرية، وكذلك تعالى بذاته في ذاته منشأٌ لآثارِ الصفات، أي: كلُّ ما من شأنه أن يكونَ أثرًا للصفات الزائدة يكون أثرًا لذاتِه بذاتِه، ككونه عالمًا... إلى آخر المعاني الحدثيّة، فهو تعالى بذاته في مرتبة ذاتِه منشأٌ لتلك المعاني بلا مساعدةِ الصفات واحتياجٍ إليها. تُنظر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٢١٥-٢٢٠).

وسميعًا بذاته، ولإيجادِ الألفاظِ، مثلِ القرآنِ ومعانيها في ذاته على طريقٍ لا يعلمُه إلّا هو، فيكون كلامًا لفظيًّا ونفسيًّا بمعنى (گويايى) لا بمعنى المتكلَّم به، ومتكلِّمًا بذاته، فيكون الصفاتُ عينَ ذاتِه تعالى، بمعنى أنّ الآثار المارّةَ تصدُرُ عن ذاتِه بذاتِه[١]، بخلافِ الممكِن؛ فإنّك [مثلًا] لو لم يكن فيك قوةُ البصرِ، فصِرْتَ أعمى لم تُبصِرْ شيئًا، وعليه فقِسْ سائرَ صفاتِك[٢].

لكن اتِّصافُه تعالى بتلك الآثار وإنْ كان أزليًّا بعْدَ مرتبةِ ذاتِه؛ بداهةَ أنّه وجَد بذاتِه في ذاتِه، فتَصوَّر إيجابًا لا اختيارًا، وإلّا لَزِم سبْقُ الجهلِ عليه ـ تعالى عن ذلك ـ أنّه مبدأٌ لهذه الآثار، وموصوفٌ بها اتصافًا اعتباريًّا، فانتَزَع عن ذاته إيجابًا تلك الأوصافُ الاعتباريةُ[٣]، وتَصوَّر في الأزل إيجابًا أيضًا أنه سيصدُرُ عنه العالَـمُ فيما لا يزال، وعَلِم أنه يَجب عادةً مناسبةُ الصادرِ للمصدر، وأنّ العالَمَ [لإمكانِه وحدوثِـه ودَناستِه بالنسبةِ إلى عالَم القُدسِ] لا يناسِبُه بوجهٍ من الوجوهِ.

ولو فُرِض المناسبةُ لَمَنعتْ شَعشعةُ تجليّاتِ ذاتِه العالَـمَ عن قبولِ الآثار، ولو فُرِض عدمُ المنعِ لأذابتْه[٤] فورًا بعد وُجودِه، فمِن ثَمّة اقتضى ذاتُه بذاتِه

---

(١) قال الإمام الربّاني في «مكتوباته» (١: ٤٤٤): «أيّها الولدُ، اسمَع سِرًّا غامضًا: إنّ الكمالاتِ الذاتِّيةَ في مرتبةِ حضرةِ الذّاتِ تعالَت وتقدَّست عينُ حضرةِ الذّاتِ، فصفةُ العلمِ [مثلًا] في ذلك الموطنِ عينُ حضرةِ الذّاتِ، وكذلك القدرةُ والإرادةُ وسائرُ الصفاتِ، وأيضًا إنّ حضرةَ الذّات في ذلك الموطن بتمامها علمٌ، وكذلك بتمامها قدرةٌ، لا أنّ بعضَ حضرةِ الذات علمٌ وبعضًا آخرَ منها قدرةٌ؛ فإنّ التبعُّضَ والتجزّي مُحالٌ هناك».

(٢) يمكن الرجوع للاستزادة: «مفاتيح الغيب = التفسير الكبير» (٤: ١٤٥-١٤٨) في تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]؛ ففيها التفصيلُ على أنّ الله بذاتِه مبدأ الكمالات. وأيضًا: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٢١٠-٢٢٧).

(٣) تُنظر: «المكتوبات الربّانيّة» الشيخ أحمد الفاروقيُّ السرهندي قُدِّس سِرُّه (٤٤٣-٤٤٧).

(٤) أي: أذابت شعشعةُ التجليّات العالَمَ.

عن ذاتِه في الأزلِ الصفاتِ الثمانيةَ[1] ووجودَه الزائدَ[2]؛ لِتكونَ حجابًا مانعةً

(١) اعتَبر المؤلِّفُ هنا التكوينَ صفةً ذاتيةً ثبوتيّةً، وكذا في كتابه «الألطاف الإلهية»، لكن رَجع عن هذا الرأيِ، وأكدَ بأنّه صفةٌ إضافيةٌ. تُنظَر: «الدرر الجلاليّة وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٣٠٥-٣٠٧).

(٢) قال المؤلِّف رحمه الله في أحدِ منهواته على قوله: «ووجوده الزائد»: «الوجودُ بالمعنى الاسميّ هو ما يكون سببًا لوجود الآثار، ويُعبَّر عنه بـ(هستي)، وبالمعنى الحدثيّ هو الكون المعبَّر عنه بـ(بودن)، ولا نزاع في كون هذا الوجود الحدثيّ معقولًا ثانيًا زائدًا ذهنًا في الواجب والممكن، وإنما النزاعُ في الأوّل؛ فقال بعضُ محقِّقي المتكلّمين: إنه معقولٌ ثانٍ، وزائدٌ ذهنًا أيضًا في الواجب والممكن. وقال الشيخُ الأشعريُّ والإشراقيّةُ: إنه عينٌ في الواجب والممكن. وقال المعتزلة: إنه معقولٌ أوّلُ زائدٌ خارجًا في الواجب والممكن. وقال المشّاؤون: إنه زائدٌ ذهنًا في الممكن، وعينٌ في الواجب. وقال بعضٌ من الصوفيّة: إنه عينٌ في الواجب، وزائدٌ خارجًا في الممكن.

وتحقيقُ ذلك، كما أوضحتُ في كُتُبي وتعليقاتي، مثل «الألطاف الإلهيّة» [(١: ٨١-١٠٩)]:

أنّ حملَ المشتقِّ على الشيء:

إمّا بكونِ الموضوعِ حصّةً من مصدرِ المحمولِ، مثل: الضوءُ مضيءٌ، أو لكونِه مشتمِلًا على حصّةٍ خارجيّةٍ زائدةٍ عليه فائضةٍ بذاته من ذاته، بأن يكونَ نفسُ الموضوعِ مؤثّرًا فيها بلا معونةِ شيءٍ، مثل: اللهُ حيٌّ، على تقديرِ كونِ الحياةِ صفةً زائدةً.

أو فائضةٍ عليه بذاتِه من غيره، مثلُ: الشمسُ مضيئةٌ؛ إذ فيضانُ الضوءِ عليها من الله بلا انعكاسِ الشمس بضوءِ شيءٍ آخر.

أو بغيرِه من غيره، مثلُ: الهواءُ مضيءٌ؛ إذ فيضانُ الضوءِ عليه من اللهِ بمقابلتِه للشمس.

أو لكونه مشتملًا على حصّةٍ ذهنيّةٍ زائدةٍ عليه ذهنًا.

فالصُّوَرُ خمسةٌ:

فعند الأشعريِّ يكون قولُنا: اللهُ [أو زيدٌ] وجودٌ [أو موجودٌ] نظيرَ: الضوءُ ضوءٌ ومضيءٌ [كالصورة الأولى من الحمل].

وعند المعتزلة يكون قولُنا: اللهُ موجودٌ، نظيرَ: اللهُ حيٌّ [كالصورةِ الثانية من الحمل]، وقولُنا: زيدٌ موجودٌ، نظيرَ: الشمسُ مضيئةٌ [كالصورةِ الثالثةِ من الحمل] ولونُ زيدٍ موجودٌ، نظيرَ: الهواءُ مضيءٌ [كالصورةِ الرابعة من الحمل]. =

= وعند المشائين: يكون اللهُ موجودًا، نظيرَ: الضوءُ مضيءٌ [كالصورة الأولى] وزيدٌ موجودٌ، نظيرَ: زيدٌ ممكنٌ [كالصورة الخامسة من الحمل].
وعند محقِّقي المتكلِّمين يكون الكلُّ نظيرَ: زيدٌ ممكنٌ [كالصورة الخامسة من الحمل].
وعند الصوفيّة يكون: الله موجودٌ، نظيرَ: الضوءُ مضيءٌ [كالصورة الأولى] وزيدٌ موجودٌ، نظيرَ: الشمسُ مضيئةٌ [كالصورةِ الثالثة من الحمل] ولونُه موجودٌ، نظيرَ: الهواءُ مضيءٌ [كالصورة الرابعة].
وقد برهنتُ في «الدرر الجلالية» [(١: ٨١-١٠١)] وغيرها على أنه زائدٌ خارجًا في الممكن، وأمّا في الواجب فله ثلاثةُ مراتبَ:
فهو تعالى في مرتبةِ ذاتِهِ لا يَثبُت له شيءٌ، كما ذكرنا في هذا التحرير أيضًا؛ لأنه إشراكٌ محضٌ، وأمّا بعد مرتبةِ ذاتِهِ فهو عينُ الوجودِ بمعنى (هستي)، وسببٌ في ذاتِه بذاته لوجودِهِ، بمعنى الكون ولاتِّصافِهِ به، بخلافِ الممكنِ؛ فإنّ وجودَه بمعنى (هستي) زائدٌ عليه فائضٌ عليه من الله تعالى، وسببٌ لاتِّصافه بالكون لا لأصلِ الكونِ، فهو تعالى موجودٌ بذاته في ذاته عن ذاته لا بالوجود الزائد، كما أنه حيٌّ عليمٌ بذاته في ذاته عن ذاته لا بعلمٍ أو حياةٍ زائدتَين، ولكن لَمّا لا يُناسبه شيءٌ بوجهٍ اقتَضى بذاته في ذاته عن ذاته وجودًا زائدًا بمعنى (هستي)؛ لِيَكونَ وسيلةً في إيجادِ العالَـم على طبقِ ما ذَكرنا في الصفات.
والحاصل: أنّا إذا نَظرنا إلى اللهِ في مرتبةِ ذاتِه عَلِمنا أنه لا يَصحُّ أن يُقالَ: إنّ الوجودَ عينٌ، أو غيرٌ، أو لا عينٌ ولا غيرٌ، وإن نظرنا إلى ذاته لا في مرتبةِ ذاته عَلِمنا أنّ الوجودَ عينُه، وإن نَظرنا إلى صدور العالَم عنه عَلِمنا أنّ له وجودًا زائدًا يكونُ وسيلةً عاديةً.
وبهذا يُجمَع بين قولِ الأشعريِّ تارةً بأنّ الوجودَ عينُ اللهِ [وذلك في مرتبةِ ذاتِه بذاته، فهو عينُ الوجودِ بمعنى (هستي)، وسببٌ في ذاته بذاته للوجود بمعنى الكون، ولاتصافه به]، وأخرى بأنّ البقاءَ صفةٌ زائدةٌ كالعلم؛ إذِ البقاءُ هو الوجودُ المستمرُّ [أي: إن نَظرنا إلى صدور العالَم عنه عَلِمنا أنّ له وجودًا زائدًا يكونُ وسيلةً عاديةً].
وكذا يُجمَع بين قولِ الإمامِ الربانيِّ قُدِّس سِرُّه في بعضِ «مكتوباته» بأنّ الوجودَ زائدٌ خارجًا على الله [أي: بعد مرتبةِ ذاتِه بالنسبة لخلق العالَم؛ لِيكونَ وسيلةً في إيجادِ العالَم؛ لعدم المناسبة بين ذاته ومخلوقاتِه بوجهٍ من الوجوه]، وفي بعضِ «مكتوباته» بأنه عينٌ [بمعنى لو نظرنا إلى ذاتِه مع الصفات بلا اعتبار المخلوقات، يُقال: إنّ الوجودَ عينُ الذات]، وفي بعض «مكتوباته» بأنه لا يُتصوَّر القولُ بشيءٍ من العينيّة والزيادة [وذلك إن نظرنا إلى ذاته البحتِ في مرتبةِ ذاتِه بلا تصوُّرِ شيءٍ آخر، فلا يقال: إنّه عينٌ أو زائدٌ].

عن إذابةِ العالَمِ، ووسائلَ[١] عاديّةً في إيجاد العالَم وكمالاتِه العِلميّة والعَمَليّة؛ فإنها من حيث قِدمُها واتصافِ الباري تعالى بها ولزومها له تعالى تناسِبُ اللهَ في الصفاءِ والقدسِ[٢]، ومن حيث إمكانُها وصدورُها لا عن ذاتِها تناسبُ العالَم، فكانت الصفاتُ ذاتَ جِهَتَين: عُلويّةٍ قُدسيّةٍ، وسُفليّةٍ[٣] تأخذُ الآثار بالأولى[٤] من الله تعالى، وتُفِيضُها[٥] بالثانية[٦] على الممكن.

[التوفيق بين زيادة الصفات وعدمها]

فتلك الآثار الثمانيةُ[٧] مُنعدِمةٌ في مرتبةِ الذّات، ولو وُجِدتْ حصَل الإشراكُ[٨]، ثم حصَلت في الأزل، ولكونِـها أمورًا إضافيةً لا تُتصوَّر بدون الطرفَين[٩] يحصلُ مصادرُ مبنيّةٌ للفاعل بلا رعايةِ المفعول معها، أو مع رعايـتِه، ومصادرُ مبنيّةٌ للمفعول، مثلًا: حصَل في العلم مقاماتٌ أربعةٌ:

ذاتُ اللهِ البحت، وكونُ الله عليمًا، وكونُ الله عليمًا بالعالَم، وكونُ العالَم معلـومًا له. ولا إشـراكَ ولا نقْصَ في الأول[١٠] بوجهٍ، وفي الثاني[١١] إشراكٌ ما؛

---

(١) عطفٌ على «حجابًا»، أي: لتكون وسيلةً... إلخ.

(٢) أي: لكونها لازمةً له تعالى موجودةً بوجوده، لها جناحٌ لاهوتيٌّ. «الألطاف الإلهية» (٢: ٢٢٠).

(٣) أي: لإمكانها في ذاتها لها جناحٌ ناسوتي. المصدر نفسه.

(٤) أي: تأخذ الآثارَ بجهتها القدسية.

(٥) من الإفاضة. (منه).

(٦) أي: تُفيضُها بجهتها السُّفليّة.

(٧) كونه حيًّا، وكونه عليمًا، وكونه مريدًا... إلى آخر الصفات.

(٨) تُنظَر: «مفاتيح الغيب = التفسير الكبير» (٤: ١٤٥-١٤٨).

(٩) إذِ الكون إضافةٌ بين الصفةِ والموصوف أو اتصافُ الموصوفِ بالصفة، هذا الاتصافُ أمرٌ اعتباريٌّ لا يُتصوَّر بدون الطرفَين.

(١٠) مرتبة ذات الله البحت بلا اعتبار شيءٍ آخر معه.

(١١) أي: في المقام الثاني: ذات الله مع اعتبار كونه عليمًا معه.

لِتَصوُّر الكونِ عليمًا مع اللهِ، وفي الثالث إشراكٌ أكبرُ من الثاني؛ لِتَصوُّر العالَم معه من حيث ربطُ صفةِ الله به[١]، وفي الرابع إشراكٌ أكبرُ من الثالث؛ لِتَصوُّر ربطِ العالَم[٢] به تعالى.

فعُلِم أن اللهَ لا يحتاجُ في اتِّصافِه بالمصادر المبنيّة للفاعل [سواءٌ مع رعايةِ المفعولِ أو بدونِـها] إلى شيءٍ غيرِ ذاتِه، وعليه يُحمَل البراهينُ العقليّةُ الدّالةُ على كمالِ توحيدِ الله حتى عن صفاتِه[٣].

وأنّ المصادرَ المبنيّةَ للمفعولِ [ككونِ العالَم معلومًا له، مخلوقًا له تعالى، مرادًا له تعالى] هي المحتاجةُ إلى الصفات الزائدة، وعليه يُحمَل الأدلّةُ النقليّةُ الدالةُ على زيادةِ الصفاتِ[٤].

فالصفاتُ بالنسبة إلى المصادر المعلومة عينُ ذاتِ اللهِ[٥]، وبالنظرِ إلى المصادرِ المبنيّةِ للمفعولِ زائدةٌ على ذاتِ الله[٦]، وكما أنّ الصفاتِ الزائدةَ

---

(١) أي: تصوُّرُ الذاتِ مع كونه عليمًا بالعالَم.

(٢) أي: تصوُّرُ الذاتِ مع كونه عليمًا بالعالَم المعلوم.

(٣) أي: كون الله عليمًا بذاته، وكونه عليمًا بالعالَم بذاته، وكون الله عليمًا بالعالَم المعلوم بذاته لا بزيادةِ الصفات.

(٤) هذا التوجيه إشارةٌ إلى تعارُض الأدلّةِ العقليّةِ مع النقليّة من حيث الظاهر، والتوفيق هو كما قال المؤلّف: إنّ الأدلّةَ العقليّةَ تقتضي عدمَ زيادةِ الصفاتِ تحقيقًا للتوحيد الخالص، وهذا الجانب خاصٌّ بذاته تعالى في مرتبةِ ذاتِه بلا تصوُّرِ غيرِه، والأدلّةُ النقليّة تقتضي زيادتَها؛ لعدمِ إمكانِ علاقةِ غيرِه به تعالى إلّا عن طريق الصفات، وهذا الجانب خاصٌّ بذاته تعالى مع تصوُّرِ الغير معه، أي: بحسب رعايةِ المخلوقات لا في مرتبة ذاته تعالى البحتِ.

(٥) أي: بالنظر إلى اتِّصافِ اللهِ بها عينُ ذاتِه؛ لأنّه لا يحتاجُ إلى غيرِ ذاتِه البحتِ في الكمالات بالنسبة إلى ذاتِه، فذاتُه بذاته عن ذاته حيٌّ عليمٌ قديرٌ... إلى آخر الصفات.

(٦) أي: بالنظر إلى المخلوقات لا يمكن العالَـمُ أثرًا لذاته العليّة، فلِنَقصِ العالَـمِ تكون الصفاتُ واسطةً لأن يكونَ العالَـمُ معلومًا لله مخلوقًا له عن طريق الصفات... إلى آخرِ الكمالاتِ=

أسبابٌ عاديةٌ للمصادرِ المجهولةِ[١] كذلك وسائلُ عاديةٌ في صُدورِ كمالاتِ العالَمِ[٢]، لا لنقصِ الله ـ تعالى عن ذلك ـ بل لنقصِ العالَم؛ حيث لا يليقُ أنْ يتوجَّه إلى ذاتِ الله إلا بسببِ الصفاتِ الزائدةِ، مثلًا: مَن وجَّهه اللهُ إلى صفةِ بصرِه الزائدةِ يَصيرُ بصيرًا، أي: ينعكسُ محلُّ بصرِه بأنوارِ موجودةٍ في بصرِه تعالى، ومَن لا يوجِّهه بها يصيرُ أعمى، ومَن وجَّهه إلى صفةِ سَمعِه يصيرُ سميعًا، ومَن لا[٣] يصيرُ أصمَّ، وعليه قِسْ سائرَ الصفات.

[الموجودات مظاهر لصفات الله]

فصفاتُ اللهِ الزائدةِ مَجال[٤] مَرايا لذاتِ الله، والبشرُ مَجال ومَرايا لصفاتِ الله تعالـى لا لذاتِـه[٥]، بمعنى أنه إذا واجهَ شيئًا من صفاتِـه انعكَسَ بظلٍّ من أظلالِ تلك الصفةِ، لكن تلك المواجهةُ ليستْ في اختيارِ البشرِ، بل هو في ذاتِه عدمٌ محضٌ مَصدرٌ لعدماتٍ، كعدمِ الإبصارِ وعدمِ الاستماع.

= العِلميّة والعَمَليّة المتعلقةِ بالعالَـمِ.

(١) كما تقول مثلًا: خُلِق العالَم، أي: خلَق اللهُ العالَـمَ عن طريقِ الصفات؛ لِنقصِ العالَـم أن يكون آثارًا لذات الله تعالى مباشرةً.

(٢) لا يليق العالَم أن يكونَ معلومًا لله تعالى مباشرةً؛ لِما سَبَق من أنّ العالَمَ ـ لإمكانه وحدوثِه ودناستِه بالنسبة إلى عالَم القُدس ـ لا يناسِبُه بوجهٍ من الوجوه، ولو فُرِض المناسبةُ لمنعت شعشعةُ تجليّاتِ ذاتِه العالَمَ عن قبولِ الآثار، ولو فُرِض عدمُ المنعِ لأذابته إحراقاتُ تجليّاتِه فورًا بعد وجودِه، فمِن ثَمّة اقتضى ذاتُه بذاته عن ذاتِه في الأزل الصفات الثمانية ووجوده الزائد؛ لتكونَ حجابًا مانعةً عن إذابةِ العالَمِ ووسائلَ عاديّةً في إيجادِ العالَم وكمالاتِه العِلميّة والعَمَليّة. تُنظر: «الألطاف الإلهيّة» (٢: ٢١٨-٢٢٠).

(٣) أي: ومَن لا يوجِّهه بها يصير أصمَّ.

(٤) جمعُ مَجلَى، بمعنى: محلُّ الجلاء. (منه).

(٥) أي: ليست مَرايا لذات الله.

نظيرُ ذلك: أنّ الأرضَ تستفيضُ النورَ من الشمسِ إذا طلَعتْ عليها، وطلوعُها ليس في وُسعِ الأرضِ، وإذا غرَبتْ عادت الأرضُ إلى ظُلمتِها الأصليّةِ، فإضاءةُ الأرضِ وهْبيّةٌ مَحضٌ، لا اختيارَ لها فيها إلّا بالمحليّة، وظلمتُها طبيعيّةٌ في وُسْعِ الشمسِ إزالتُها، بمعنى أنّ الله يُزيلُ الظلمةَ عند طلوعِها.

وكونُ البشرِ مَجالي ومَرايا لصفاتِ الله تعالى معنى قولِه تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ومعنى قوله ﷺ: «إنّ اللهَ خلق آدم على صورته»(١)، أي: صفةِ الله(٢)، ....

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، بابُ النهيِ عن ضربِ الوجهِ، برقم (٦٨٢١) (٨: ٣٢).

(٢) وهنا نقف وقفةً متأنيّةً؛ إذ لا بدَّ أن نعلَمَ أنّ الهاءَ المجرورَ في قولِه: «على صورته» يحتَمل ثلاثةَ احتمالات: إمّا أن تكونَ عائدةً على شيءٍ غيرِ مذكورٍ، وهو غيرُ صورةِ آدمَ عليه السلام وغيرُ اللهِ تعالى، وإمّا أن تكونَ عائدةً إلى آدمَ، وإمّا أن تكونَ عائدةً إلى اللهِ تعالى، فهذه طرُقٌ ثلاثةٌ واحتمالاتٌ ثلاثةٌ.

أمّا بالنسبة للاحتمال الأوّل فقد ذَكر العلامةُ البالكيُّ في «حاشيته على العقائد النسفية» (٢١٣)، ما يؤيدُه ناقلًا عن خاتِمة المحقّقين الشهاب ابن حجر الهيتمي رَضي اللهُ عنه في خاتمة «الفتاوى» (١: ٢٠٦)، فيقول: إنّ هذا الحديثَ صحيحٌ، وهو واردٌ على سبَبٍ؛ هو أنّ النبيَّ ﷺ رأى رجلًا يضرب عبدَه على وجهه، فقال ﷺ ذلك، أي: لا تَضربه على وجهِه؛ فإنّ اللهَ خلَق وجهَ آدمَ على صورةِ هذا الوجهِ، وآدمُ أبوك، فكيف تَضرِبُ وجهًا يشبه وجهَ أبيك؟! فالضميرُ في «صورتِه» راجعٌ لغيرِ مذكورٍ ـ وهو العبدُ المضروبُ ـ دلَّ عليه قرينةُ الحالِ الخارجةُ، وهو جائز. انتهى.

وأمّا حول الاحتمال الثاني فقد نقَل النيسابوريُّ في «تفسيره» (١: ٦٧): «... فقيل: معناه: خلَق آدمَ على صورتِه التي كان عليها، يعني ما تولّد من نطفةٍ ودم، وما كان جَنِينًا ورضيعًا، بل خلَقه الله تعالى رجلًا كاملًا دفعةً واحدةً»، على صورتِـه البَشريةِ الموجودةِ في عالَمِ المثالِ المخلوقة هو عليه السلام عليها، وقُربُ المرجَعِ من الضمير يؤيّد هذا، أي: رجوع الضمير إلى آدم لقربِه من الضمير.

وأمّا حولَ الاحتمال الثالث فنَقل صاحبُ «فتح الباري» (٥: ١٨٣) رأيًا، فيقول: «واختُلِف في الضمير على من يعود؟ فالأكثر على أنه يعود على المضروب؛ لِما تقدم من الأمر بإكرام وجهه، ولولا أن المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباطٌ بما قبلها، وقال القرطبي: أعاد بعضهم =

وقولِه ﷺ: «تخلَّقوا بأخلاقِ الله»[١].

وبما ذُكِر ظَهَر حقيقةُ ما عليه أهلُ السنّةِ من أنّ أفعالَ العبادِ كلَّها مخلوقةٌ له[٢] تعالى، لا دخلَ لهم فيها إلّا بالمحليّة، كما يدلُّ له آياتٌ وأحاديثُ، مثلُ قولِه تعالى: ﴿ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ٧٨]، وأنّ الحسناتِ[٣] وهْبيّةٌ محضٌ، والسيّئاتُ طبيعيّاتٌ صادرةٌ عن العبد بقدرتِه تعالى، بمعنى أنه لا يخلق[٤] بدلَها الحَسَناتِ، ولا يُبَدِّلُ سيّئاتِهم بالحسنات، ولا يوجِّهُهُم إلى صفاتِه تعالى، يدلُّ على ذلك مثلُ قولِه تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ ﴾ [النساء: ٧٩].

وبما ذُكِر عُلِم أيضًا أنّ العالَم لا يَليق أنْ يكونَ مَرايا ومَجالِيَ لذاتِ الله، وقولُ بعضِ الصُّوفيّةِ الوجوديّة بذلك[٥] سُكْرُ وقتٍ وغلبةُ حالٍ.

= الضمير على الله متمسكًا بما ورد في بعض طرقه: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، قال: وكأن من رواه أورده بالمعنى متمسكًا بما توهَّمه فغلِط في ذلك، وقد أنكر المازري ومَن تَبِعه صحة هذه الزيادة، ثم قال: وعلى تقدير صحتها، فيُحمَل على ما يليق بالباري سبحانه وتعالى».
ثم قال صاحبُ «فتح الباري» (١١: ٣): «والمراد بالصورة الصفةُ، والمعنى: أن الله خلقه على صفته؛ من العلم والحياة، والسمع والبصر، وغير ذلك، وإن كانت صفاتُ الله تعالى لا يشبهها شيء».

(١) لم أعثر على تخريجه في مظانّ كُتُبِ الحديث.

(٢) أي: كلُّها مظاهر لصفات الله؛ إذ المخلوقات بذواتها وأوصافها وخصائصها مظاهر ومجالي لصفاته لا لذاته تعالى؛ لأن بين ذاته وما سواه من المخلوقات بونًا بعيدًا، لا مناسبةَ بينهما ولو بالخلق والمعلومية، أي: لا تليق المخلوقات أن تكونَ مخلوقةً له تعالى أو معلومةً إلّا عن طريقِ صفاتِه العليّة، كما مرَّ.

(٣) عطفٌ على قولِه: «أن أفعال العباد» أي: وبما ذُكِر ظَهر حقيقةُ ما عليه أهل السنة من أنّ الحسناتِ وهبيّةٌ محضٌ، والسيّئاتِ طبيعيّاتٌ صادرةٌ عن العبد.

(٤) قولُه: «لا يَخلُق بدلَها الحسناتِ، ولا يُبدِّل سيّئاتِهم بالحسناتِ، ولا يوجّهُهم إلى صفاتِه» تفسيرٌ لقوله: «والسيئاتُ طبيعياتٌ».

(٥) أي: وبما ذُكِر من أنّ العالَـمَ في حدِّ ذاتِه مَنشأ العَدَماتِ، لا يَليق أن يكونَ مَرايا ومَجالِيَ =

[جواب إشكال قوي، وتوجيه قول للإمام الأشعري]

إنْ قيل: احتياجُ المصادرِ المَبنيّةِ للمفعول(١) إلى الصفاتِ الزائدةِ [كما اعترفتم به] مستلزِمٌ لاحتياجِ المصادر المعلومة(٢) أيضًا إليها؛ بداهةَ أنها نِسَبٌ وإضافاتٌ محتاجةٌ إلى الطرَفَين، وبداهةَ أنّ معلوميةَ زيدٍ للهِ كما أنها صفةٌ لزيدٍ كذلك صفةٌ لله، فلا يصحُّ قولُكم: لا يحتاجُ اللهُ في المصادرِ المعلومةِ إلى الصفاتِ الزائدةِ.

قُلْنا: ليس توقُّفُ أحدِ المتضايفَين على الآخَرِ احتياجًا إليه؛ فإنّ هذا التوقُّف جُزءُ ماهيتِه، ومعنى الحاجةِ: أنْ يحتاجَ الشيءُ بعْدَ تَحقيقِ ماهيَّتِه إلى أمرٍ آخَرَ، ولا خَفاءَ في احتياجِ المصدرِ المجهولِ إلى المصدرِ المعلومِ؛ لكونِ الثاني مؤثِّرًا في الأوَّلِ [مثلًا] لا يتحقَّقُ معلوميّةُ شَيءٍ إلا بتعلُّقِ علمِك به، وقد لا يحتاجُ شيءٌ منهما إلى أمرٍ آخَرَ، ككونِ اللهِ مُقتضِيًا بذاتِه لصفةِ حياتِه الزائدةِ؛ فإنّ اللهَ لا يحتاجُ في هذا الاقتضاءِ إلى شيءٍ، والحياةُ لبساطتِها لا تحتاجُ إلى شَيءٍ، وككونِ اللهِ خالقًا للعقلِ الأوَّل، على زعْمِ الحكماء.

وقد يَحتاجُ المصدرُ المعلومُ إلى شيءٍ آخَرَ غيرَ الفاعلِ دون المصدرِ المجهولِ، كصُدورِ العقلِ الثاني منه بواسطةِ العقلِ الأوَّل عندَ الحُكماء.

وقد يحتاجُ كلٌّ منهما إلى أمرٍ آخَرَ، ككونِ النجّار الناحتِ للسَّرير؛ إذِ الناحتيّةُ محتاجةٌ إلى اللهِ وصفاتِه، وإلى صفاتِ الناحت وآلةِ النحْتِ، ومَنحوتيّةُ السريرِ إلى

= لذاتِ الله، بل مَرايا لصفاتِ اللهِ تعالى، وقولُ بعضِ الصُّوفيّةِ الوجوديّة بكون العالَـمِ مرايا لذاتِ اللهِ تعالى إنّما صدَر عنهم من سُكرِ وقتٍ وغلبةِ حالٍ، أي: بسببِ استغراقِهم الشخصيّ، فلا يُؤخذ بقولهم، كما مرَّ في البحوث التمهيديّة.

(١) أي: النظر إلى المصادر من جانب المفعول لا الفاعل.

(٢) أي: المصادر من حيث تعلُّقه بالفاعل، مثل العلم بالنسبة إلى العالم يُسمى مصدرًا مبنيًّا للمعلوم، وبالنسبة لتعلق هذا العلم بالمعلوم يُسمَّى مصدرًا مبنيًّا للمفعول.

خشَبيةِ وسائرِ أجزائِه، والاحتياجُ الثاني احتياجٌ للمجعولِ لا للجعْلِ أو الجاعلِ؛ إذِ النجّارُ ناحتٌ في نفسِه ولو لم يكن سريرٌ وأجزاؤُه، بل إنما يحصلُ السريرُ به.

ويمكِنُ أن يُتصوَّر احتياجُ المصدرِ المجهولِ إلى شيءٍ آخَر ولا يحتاج المصدرُ المعلومُ، كأنْ يصدُرَ مركَّب من بسيطٍ صدورًا إيجابيًا، ولكن ليس له مثالٌ واقعيٌّ على شيءٍ من المذاهب(١)، بل لا يجوز؛ لأنّ المركباتِ صادرةٌ عند أهل المِلَلِ مِن الله بإرادتِه، وعند الحُكماءِ من اللهِ بواسطةِ العقولِ والنفوسِ.

ومن هذا عُلِم ما تقرَّر في الحكمةِ والكلام أنّ الأجزاءَ الماديّةَ والصوريّةَ عِلَلُ الماهيّةِ ووجوداتِها، لا عِلةُ الإيجاد؛ إذِ علّةُ الإيجادِ هي الفاعليّةُ، فعُلِم أنّ احتياجَ المصادرِ المجهولةِ إلى شيءٍ لا يَستلزِمُ احتياجَ المعلومةِ إليه(٢).

على أنّ قولَنا: معلوميّةُ الشيءِ لله، قدْرٌ مشترَكٌ لا مصدرٌ مجهولٌ، وإنّما المصدرُ المجهول مجرَّدُ قولِنا: معلوميّةُ الشيء، بلا رعايةِ اللهِ معه، فلْيُتأمَّلْ؛ حتى يُعلَمَ بطلانُ ما حقَّقه المحقِّق الدوّانيُّ(٣)، والخياليُّ(٤)، وأتباعُهم مِن أنّ الشيخ الأشعريَّ لا يسعُه

---

(١) من أهل المِلَل والفلاسفة.

(٢) أي: لا يستلزم احتياجُ المصادر المعلومة إلى ذلك الشيء.

(٣) الدوّاني: مُحَمَّد بن أسعد، الملقب جلال الدِّين الدواني، نِسبةً إلَى دوّان، وَهِي قَريَة من قُرى كازرون، الشافعيُّ، عالِمُ العَجم بِأرض فارس، وَإمامُ المعقولات، وَصاحبُ المصنفات، أخذ العلم عَن المحيوي والبقّال، وفاق في جَمِيع العُلُوم، لا سيما العَقليّةِ، وَأخذ عَنهُ أهل تِلكَ النواحي، وارتحل إلَيهِ أهل الرّوم وخراسان وَما وَراء النَّهر، وَله شهرة كَبِيرة وصِيتٌ عَظِيم، وتكاثر تلامذته، وَكانَ من أدبهم أنه إذا تكلم نكسوا رُؤوسهم تأدبًا وَلم يتَكَلَّم أحد مِنهُم بشيء، وولاه سُلطان تِلكَ الديار القَضاء بها، وَله مصنفات كَثِيرة مَقبُولة، مِنها «شرح التَّجرِيد للطوسي» وَ«شرح التَّهذِيب» و«حاشية على العَضُد»، وَله فصاحة زائِدة وبلاغة وتواضعٌ، وَمات سنة (٩١٨هـ). «البدر الطالع» (٢: ١٣٠).

(٤) الخيالي: أحمدُ بن موسى الخياليُّ، الروميُّ، الحنفيُّ، شمسُ الدين، متكلِّمٌ، فقيهٌ، أصوليٌّ. وُلِد سنةَ (٨٢٩هـ)، وله مصنَّفاتٌ قيّمةٌ، منها: «حاشيةٌ على منتهى السولِ والأمل في علمي =

إنكارُ اللزومِ بين أفعالِه تعالى؛ إذْ لا يمكِنُه إنكارُ لُزومِ خلْقِ الجَوهر والمكان والهيُولى والجزء لخلْقِ العَرَض والممكنِ والصورةِ والكلّ[١]؛ لعدمِ إمكانِ تحقُّقِ الأربعة الأخيرةِ بدون خلْقِ الأربعةِ الأولى[٢]، فالْتَبس عليهم الأمرُ وظنُّوا استلزامَ احتياجِ المجعولِ إلى أمرِ احتياجُ الجعْلِ والجاعلِ إلى ذلك الشيءِ.

[شهادة المؤلف على رسالته]

فيا إخواني، خُذُوا هذه التحقيقاتِ الدِّينيّةَ الأصليّةَ المبنيَّ عليها الشريعةُ المطهَّرةُ، وعَضُّوا عليها بالنواجذ؛ فإنّكم لا تجدونها في كُتُبِ غيرِنا على هذا النمطِ البديعِ الذي شرح اللهُ صدري له بمَنّه وفضْلِه وكرَمِه.

[مراتب التوحيد عند أهل الشهود]

وكما احتاج العالَمُ في وجودِه وكمالاتِه إلى الصفاتِ الزائدةِ، كذلك يحتاجُ عادةً إلى وسائلَ أخرى عاديةٍ[٣]، كإرسال الرُّسُل عليهم السلام، وإنزالِ الكُتُب،

= الأصول والجدل»، «حواشٍ على أوائل شرح التجريد للطوسي»، و«حاشيةٌ على شرحِ العقائد النسفية». «الأعلام» للزِّركلي (١: ٢٦٢)، «معجم المؤلِّفين» عمر رضا كحالة (٢: ١٨٧).

(١) لفٌّ ونشرٌ على جهة الترتيب؛ إذ لا يمكنه إنكارُ لزوم خلقِ الجوهر لخلقِ العَرَض، وخلقِ المكان للمتمكِّن، والصورةِ للهيُولى، والجزء للكلِّ. واحتياجُ هذه الأربعةِ إلى الأربعةِ الأولى من احتياج المجعول إلى المجعول، لا احتياجِ الجعلِ والجاعل إلى المجعول.

(٢) احتياجُ الأربعةِ المذكورة إلى الأربعةِ الأُوَلِ من احتياجِ المجعول إلى المجعول، لا احتياجِ الجعلِ والجاعل إلى المجعول، وإلّا لا يمكن أن يقدِر الخالقُ خلق المجرَّد عن المادةِ ـ تعالى عن ذلك ـ مع أنّ في خلقه لها لا يحتاجُ الجعلُ والجاعلُ إلى غيرِ الخالق، وعلى هذا فإنّ الشيخ الأشعريَّ يَسعُه إنكارُ اللزومِ بين أفعالِه تعالى، أي: لا يحتاج في الخلقِ إلى غير ذاتِه وصفاتِه، ولا تتوقَّف خالقيَّتُه على شيءٍ سوى ذاتِه وصفاتِه.

(٣) لا إعداديةً، ومعنى الإعداديّ: أن لا يقدِرَ اللهُ تعالى على خلقِ شيءٍ بلا سببٍ، وأن لا يقدِرَ على =

ووجودِ معالِمِ الذّات والصفاتِ، والقوى الحساسة والمحرّكة والعاقلة، والعلماء والأولياء على كلٍّ منهم السلامُ، إلى غيرِ ذلك مما هو معلومٌ لكلّ أحدٍ[١].

فالمقصود الأصلي من العرفان هو توحيدُ اللهِ تعالى، وله درجاتٌ، ولكلّ درجةٍ مراتبُ كثيرةٌ، كما اشتهر أنّ الطُّرُقَ المُوصِلةَ إلى الله بعَدَد أنفاسِ الخلائق.

الدرجة الأولى: التوحيد الحقيقيُّ، وهو تصوُّرُ ذاتِ الله البحت الموجودِ في مَرتبة ذاتِه، وهذا في المراقبةِ الذاتيّة لِمَن وصَل الدائرةَ السابعةَ فما فوْقها[٢].

الثانية: تصوُّرُ ذاتِ الله بأنّه غنيٌّ عن تَصوُّرِ شيءٍ معه أو تَحقُّقِه معه، وفي هذا إشـراكٌ[٣] ما لتَصوُّرِ صفةِ الغنـيِّ معه، وهذا فـي مراقبةِ أحديّةِ الذّات فـي الدائرةِ السادسة.

= عدم خلقِ النتيجة والآثار بعد وجودِ السبب، وهذا يَنفِي الاختيارَ، أمّا أهلُ المِلل فيقولون: للهِ تعالى أن يفعلَ ما يشاء من خلقِ الشيء بلا سببٍ، وعدم خلقِه مع وجودِ السَّبب، وهذا يُسمَّى خرقًا للعادة، كما في وجودِ النار مع عدمِ الإحراقِ، ووجودِ البرودة في النار مع عدم وجودِ أسباب التبريد، وذلك في نارِ سيِّدِنا إبراهيمَ، كما حكَى لنا القرآنُ: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، لكن جرَت عادتُه أن يخلُقَ السببَ مع الأسباب، وأن لا يخلُقها بدونها، وهذا معنى الأسباب العاديّة. تُنظر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٣٢٣).

(١) تُنظر: رسالة «الشُّهب الثاقبة» في كتاب «سراج القلوب» (٢٠٥ وما بعدها)؛ ففيها تفصيلٌ طريفٌ مفيدٌ جدًّا على توضيح أنواع الأسباب.

(٢) أي: لِمَن وصل الولاية العليا، كما قال المؤلّف رحمه الله سابقًا: «الدائرة السابعة: دائرةُ الولايةِ العليا».

(٣) ليس المرادُ بالإشراك ـ هنا وفي المراتب التالية ـ هو المُخرِجَ عن الملّة، بل المرادُ هو أنّه بالنِّسبة لِما فوقها لم تبلُغ مرتبةَ الكمالِ في معرفةِ اللهِ وعرفانِه، كما يقول المؤلّف في رسالة حول الرابطةِ: «ونحن ـ بحَولِ الله ـ مُذعِنون بحقيقةِ الرابطةِ، ونتلذَّذُ بها، ونشاهدُ بعيونِ الحقيقةِ أنّ مَن توسَّلَ بالرابطةِ يتدرَّجُ في زوالِ الوسائطِ إلى أن يبلُغَ التوحيدَ الحقيقيَّ، بخلافِ مَن لا يستعمِلِ الرابطةَ؛ فإنّه وإن لم يكن مشركًا بحسبِ ظاهر الشريعة، لكنه مشرِكٌ في اصطلاحِ الصوفيّة رضي الله عنهم». وكذا تُنظَر: «المكتوبات الربّانيّة» (٢: ٤٤٢).

الثالثة: تَصوُّرُ ذاتِ اللهِ تعالى بالصِّفاتِ السَّلبيةِ، ككونِه ليس ممكنًا ولا جوهرًا ولا عرَضًا... إلى آخرِ الصفاتِ السلبيّة، وهذه هي المرادةُ بأصول الأصول؛ إذ مَن لم يكنْ كذلك كيف يكون عليمًا بذاتِه قديرًا بذاتِه... إلى آخرِ الصفاتِ، والإشراكُ هنا أكبرُ من الإشراك في الثاني؛ لزيادةِ التفصيلِ فيه، وهذا في الدائرةِ الخامسة.

الرابعة: تصوُّرُ ذاتِ الله بالمصادرِ المعلومةِ بلا رعايةِ المفعولِ، ككونه عليمًا[١] حيًّا قديرًا... إلى آخِر الصفات، وذلك في الدائرةِ الرابعة، وتلك المصادرُ هي أصولُ الصفاتِ الزائدةِ والأسماءِ؛ إذ لولاها لم يَقتضِ ذاتُ الله صفاتِه الزائدةَ والأسماءَ[٢]، والإشراكُ هنا أكبرُ من الإشراكِ في الثالثة؛ لأنه وإن كان كلٌّ من الصِّفات السلبيّةِ وتلك المصادرِ أمورًا اعتباريةً لا وُجودَ لها محموليًّا في الواقع[٣]، لكن الصفاتِ السلبيّةَ عدميّاتٌ، وتلك المصادرَ وجوديّاتٌ، والإشراكُ بالقول بالوجوديِّ الاعتباريِّ أشدُّ.

الخامسة: تصوُّرُ ذاتِ الله بالمصادرِ المعلومةِ مع رِعايةِ المفعول، ككونه عالمًا بالعالَم خالقًا له... إلى غيرِ ذلك، وهي المُرادةُ بالشؤون والاعتبارات، وذلك في النصف العالي من الدائرة الثالثة، والإشراكُ هنا أكبرُ؛ لتصوُّرِ غير الله معه تفصيلًا، وكونِ هذا الغير وجوديًا، فافترَقَ عن الصفاتِ السلبيّة.

---

(١) أي: اتِّصافُ الله بالعلم بلا رعايةِ المعلوم المفعولِ، وكذا سائرُ الصفات التي لها تعلُّقٌ بالمخلوقات. أو بعبارةٍ أخرى: ملاحظةُ الصفات بلا متعلَّقاتها.

(٢) أي: لم يقتضِ ذاتُ الله الأسماءَ.

(٣) الوجودُ المحموليُّ: عبارةٌ عن وقوعِ لفظِ الوجود خبرًا لشيءٍ، نحو: زيدٌ موجودٌ، فكلُّ شيءٍ يصحُّ أن يُخبرَ عنه بلفظ «موجود» يُقال له: هو ما يكون له الوجودُ المحموليُّ.
وإذا صحَّ أن يكونَ خبرًا يُخبَر به، ولا يجوز أن يكونَ مبتدأً يُخبَر عنه بلفظِ الوجود، كأن يقال: زيدٌ ممكنٌ، فالإمكان هنا وَقع خبرًا لا يجوز أن يكونَ مبتدأً بأن يقال: الإمكان موجودٌ، فكلُّ مفهومٍ هكذا يُقال له: هذا مما له وجودٌ رابطيٌّ.

السادسة: تصوُّرُ ذاتِ الله بصفاته الزائدة، ككونه ذا علمٍ زائدٍ وقدرةٍ زائدةٍ... إلى آخِرِ الصفات، والإشراكُ هنا أكبَرُ؛ للقولِ فيه بزيادةِ وجودِ الصفاتِ وجودًا محموليًّا واقعيًّا.

السابعة: تصوُّرُ ذاتِ الله بأسمائِه، مثل: اللهُ العليمُ السميعُ البصيرُ... إلى آخِرِ الصفات، والإشراكُ هنا أكبرُ؛ للقول فيه بزيادةِ وجودِ الأسماءِ على وجودِ الصفات، وهذانِ التوحيدانِ في نصفِ الثالثةِ السافل.

الثامنة: تصوُّرُ ذاتِ الله بأنّه مع كلِّ شيءٍ ومحيطٌ بكلِّ شيءٍ، والإشراكُ هنا أكبرُ؛ للقولِ فيه بوجودِ غيرِ الله وصفاتِه وجودًا محموليًّا؛ إذِ الصفاتُ وإن كان لها وجودٌ محموليٌّ، لكن لكونها لا عينَ الذّات لا غيرَه ليستْ مثلَ العالَمِ؛ لأنّ وجودَه غيرُ وجودِ الله إجماعًا، على أنّ الصفات قديمةٌ تُناسبُ الذّاتَ، ووجودُها عينُ وجودِ الله، فالموجودُ متعدِّدٌ، والوجودُ واحدٌ أصيلٌ وتبعيٌّ ظليٌّ للصفاتِ، على ما ظهَر لي وفصَّلتُه في موضِعِه، وذلك في المراقبة المعيّةِ في الدائرةِ الثانية[1].

التاسعة: تصوُّرُ ذاتِ الله بأنه المؤثِّرُ حقيقةً في جميعِ الأشياء، وغيْرَه مؤثِّرٌ عاديٌّ، والإشراكُ هنا أكبرُ؛ لانضمام تصوُّرِ التأثيرِ العاديِّ لغيرِه تعالى إلى وجودِ ذلك الغيرِ، وذلك في مراقبةِ أحديّةِ الأفعال.

العاشرة: التوحيدُ بمعونةِ لفظِ الجلالة والْمُرشِد، والإشراكُ أكبرُ هنا؛ لتصوُّرِ السالكِ أنّ للوسيلَتَين دخْلًا ما في هذا.

[معنى التسبيح والتحميد من خلال مراتب التوحيد]

فالسرُّ في كيفيّةِ السلوك في الدّوائر ترقّي السالكِ فيها مِن درجاتِ التوحيدِ ومراتبِها شيئًا فشيئًا إلى أن يصلَ إلى التوحيدِ الحقيقيِّ، ولو لا قطْعُ السافلةِ لم يَقتدرْ

---

(١) تُنظر: بدايةُ هذه الرسالة، موضوع الولاية الصغرى.

إلى لحوقِ اللاحقةِ، كما هو ظاهرٌ، وتُسمَّى كلٌّ من التوحيداتِ الثلاثِ الأوَلِ تسبيحًا، وكلٌّ من التوحيداتِ (السبع) الأخَرِ حمدًا، فللتسبيحِ درجاتٌ ثلاثٌ، كلُّ سابقةٍ أعلى من اللاحقة، وكذا للحمدِ درجاتٌ، سابقُها أفضلُ من لاحقِها، والتسبيحُ أشرفُ وأهمُّ وأعظمُ من الحمْد، ومِن ثَمّة جعَله الله أصلًا والحمدَ فرعًا في مثلِ قولِه تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ[١] بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٩٨].

[تحليل حديث «إني تارك فيكم ثقلين»][٢]

إذا تمهَّد هذا نقول: ليس عندي كتابُ التِّرمذيِّ حتى أراجعَهُ، فأعلَمَ هل الحديثُ الذي رواه صحيحٌ أو حسنٌ أو ضعيفٌ، وأخرج مسلمٌ هذا الحديثَ عن زيد بنِ حيان، عن زيد ابن أرقم رضي الله عنهما بهذا اللفظ، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ألا وَإنِّي تاركٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ، أَحَدُهُما كِتابُ اللهِ تعالى، هُوَ حَبْلُ اللهِ الذي مَنِ اتَّبَعَهُ كانَ عَلَى الهُدَى، وَمَنْ تَرَكَهُ كانَ عَلَى ضَلالةٍ، وعِتْرتي أَهْلُ بَيتي». فَقُلْنا: مَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ؟ نِساؤُهُ؟ قالَ: ايمُ اللهِ، إنّ المَرْأةَ تَكُونُ مَعَ الرَّجُلِ العَصْرَ مِنَ الدَّهْرِ فيُطَلِّقُها، فَتَرْجِعُ إلَى أَبِيها وَقَوْمِها، أَهْلُ بَيْتِهِ: أَصْلُهُ وَعَصَبَتُهُ الذِينَ حُرِمُوا الصَّدَقةَ بَعْدَهُ[٣]. انتهى.

---

(١) علامةُ كونِه أصلًا تقديمُه على الحمد؛ لم يقل: فاحمد وسبِّح ربَّك؛ ولذا سمَّى المؤلِّف التسبيحَ [أي: الصفات السلبيّة التنزيهيّة] بأصلِ الأصول، وسَمَّى الصفاتِ الثبوتيّةَ بالأصل.

(٢) من أوَّل الرسالةِ إلى هنا مقدِّمةٌ عرفانيةٌ لجواب السؤالَين المذكورَين في بداية البحث، فآن الأوانُ لجوابِ الأوَّلِ هنا، وسيأتي الثاني.

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه»، بابٌ من فضائلِ عليِّ بن أبي طالب كرَّم الله وجهَه برقم (٦٣٨١) (٧: ١٢٣)، لكن الحديث لم يُوجَد فيه لفظ «وعترتي أهلُ بيتي»، ووُجِدت بعض الكلمات لم تُوجَد في المتن، ونورد الحديث كما في الصحيح: «حدثنا محمد بن بكار بن الريان، حدثنا حسان ـ يعني ابن إبراهيم ـ عن سعيد ـ وهو ابن مسروق ـ عن يزيد بن حيّان، عن زيد بن أرقم قال: دخلنا عليه فقلنا له: لقد رأيت خيرًا؛ لقد صاحبت رسول الله ﷺ وصلَّيت خلفه. =

ويُفسِّر هذا الحديثُ[١] ما أخرجه البخاريُّ عن ابنِ عمرَ رضي الله عنهما: أنّ أبا بكرٍ رضي اللهُ عنه قال: ارْقُبُوا محمَّدًا ﷺ في أَهْلِ بَيْتِهِ[٢]، وما في حديثِ مسلم[٣].

[الاستدلال على أن النساء من أهل البيت]

فقلْنا: مِن أَهْلِ بيتِهِ نساؤُهُ، قال: «ايْمُ اللهِ... إلخ» ليس من النبيِّ ﷺ، بل من الرّاوي اجتهادًا منه، وما استُدِلَّ به مُشكِلٌ؛ لأنّ حاصلَ استدلالِه أنّ مَن أمكَنَ انفصالُه عن النبيِّ ﷺ ليس من أهلِ بيتِه، ومَنْ لم يمكِنْ فهو منهم، ويَرِد عليه أنّ الأصلَ والفرعَ يمكِنُ أنْ ينفصلَ أيضًا، كما قال اللهُ تعالى في ابنِ سيِّدِنا نوح على نبيِّنا وعليه السلامُ: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦]، فيلزمُ أنْ لا يكونَ للنبيِّ أهلٌ أصلًا.

وأيضًا ما ذكَره مناقضٌ لآياتٍ كثيرةٍ وأحاديثَ صحيحةٍ؛ حيث استثنى اللهُ في آياتٍ كثيرةٍ امرأةَ سيِّدِنا لوطٍ عليه السلامُ من أهلِه، والأصلُ في الاستثناءِ الاتِّصالُ، وقد خاطَب اللهُ نساءَ النبيِّ ﷺ بآياتٍ وقال في وسطها[٤]: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ولا

= وساق الحديث بنحو حديث أبي حيان، غير أنه قال: «ألا وإني تاركٌ فيكم ثَقلَين، أحدهما كتاب الله عز وجل، هو حبل الله، مَن اتبعه كان على الهدى، ومَن تركه كان على ضلالة». وفيه: فقلنا: مَن أهل بيته؟ نساؤه؟ قال: لا، وايمُ الله، إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها، فترجع إلى أبيها وقومها، أهلُ بيته: أصلُه وعصبته الذين حُرِموا الصدقة بعده».

(١) أي: ما أخرجه الترمذيُّ.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، بابُ من انتظر حتى تُدفَن، برقم (٣٧١٣) (٥: ٢٠).

(٣) عطف على قوله: «ما أخرجه البخاري»، أي: كما يُفسِّر هذا الحديثَ ما في البخاري، يُفسِّره ما في مسلم.

(٤) أي: مجيءُ لفظِ: ﴿أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ في وسطِ الآية يؤكِّد على أنّ زوجاتِ النبيِّ ﷺ داخلةٌ في أهلِ البيت.

معنى لتوسُّطِ ذلك لو لم يَدخلُ نساؤهُ في أهلِ بيتِه، ولأنّه ﷺ سَمّى سيِّدتَنا عائشةَ عليها السلامُ في حديثِ الإفك بأنّها أهلُه.

[إطلاقات لفظ الأهل]

فالظاهر أنّ لأهلِ بيتِهِ ﷺ إطلاقاتٍ ثلاثةً:

الأولُ: أقاربُه المؤمنون من بني هاشمٍ والمطَّلبِ ابْنَيْ عبدِ منافٍ؛ لأنه ﷺ قسَّم سهْمَ ذوي القُربى [وهو خُمسُ الخُمس] بينهم، تاركًا منهم غيرَهم من بنِي عمَّيْهم نوفلٍ وعبدِ شمسٍ مع سؤالِهم له، رواه البخاري، وقال ﷺ: «إنّ هَذِهِ الصَّدَقاتِ إنَّما هِيَ أَوْساخُ النّاسِ، وَإنّها لا تَحِلُّ لِمحمَّد وَلا لآلِ محمَّدٍ»(١)، وقال ﷺ: «لا يَحلُّ لكم أهلَ البيتِ مِن الصَّدقاتِ شيءٌ ولا غُسالةِ الأيدي؛ إنّ لكم في خُمسِ الخُمسِ لَما يَكفِيكم أو يُغنِيكم»(٢)، أي: بل يُغنِيكم.

الإطلاقُ الثاني: مَن يشملُ أهلَ بيتِه من نسائِهِ وأبنائِه وبناتِه وأقاربِهِ، وعليه ظاهرُ الآياتِ والأحاديثِ المنقولةِ، ومن هذا الإطلاقِ ظاهرُ الحديثِ المرويِّ عن زيدِ بنِ أرقمَ في «مسلمٍ»(٣).

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» بابُ تركِ استعمالِ آلِ النبيِّ على الصدقة، برقم (٢٥٣١) (٣: ١١٩).

(٢) رواه الطبراني في «المعجم الكبير»، بابُ أحاديث عبدِ الله بن عباس بن عبد المطلب، برقم (١١٥٦٨) (١١: ٢١٧)، لكن جاء لفظُ «لكم» في «المعجم الكبير» بلفظ «لكما»، وجاء التركيب: «يكفيكم أو يغنيكم» مقدَّمًا ومؤخَّرًا هكذا «يغنيكم أو يكفيكم»، والحديثُ كما في «المعجم»: «لا يَحلُّ لكما أهلَ البيتِ من الصدقات شيءٌ، ولا غُسالةِ الأيدي، إنّ لكم في خُمسِ الخُمسِ لَما يُغنِيكم أو يَكفِيكم».

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» باب من فضائل عليّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، برقم (٢٤٠٧) (٤: ١٨٧٣)، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: قام رسول الله ﷺ يومًا فينا خطيبًا بماءٍ يدعى خُمًّا بين مكة والمدينة، فحمِد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكَّر، ثم قال: «أما بعد، =

الإطلاقُ الثالثُ: خصوصُ ساداتِنا عليٍّ وفاطمةَ وحسنٍ وحسينٍ على كلٍّ منهم السلامُ، وعلى هذا تفسيرُ شارحِ «جمع الجوامع» في بحثِ الإجماع[١]: «قولُ المصنِّف أهلُ البيت بالأربعة، يدلُّ لذلك أنّه ﷺ أدخلَ الأربعةَ تحت كساءٍ، وقرأ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾ [الأحزاب: ٣٣] إلى آخر الآيةِ، كما في «مسلم»[٢] وغيره، وزِيدَ في روايةٍ: «هؤلاء أهلُ بيتي وخاصَّتي»، كما هو مشهورٌ[٣]، ووجْهُ دلالةِ هذا على هذا الإطلاق: أنه لو أراد الإطلاقَ الأوَّلَ لَوجَب عليه ـ عليه السلامُ ـ أنْ يُدخِلَ تحت الكِساءِ أعمامَه حمزةَ والعباسَ، وسائرَ بناتِه وأقارِبِه على كلٍّ منهم السلامُ، ولو أراد الإطلاقَ الثانيَ لوجَب عليه ﷺ أنْ يُدخِلَ نساءَه وسائرَ بناتِه».

[شرح الحديث]

فنشرحُ الحديثَ المسؤولَ عنه حسب ما كتَبه السائلُ العلامةُ رضي الله عنه[٤] قال: قال رسول الله ﷺ: «إني تاركٌ فيكم»، قد تقرَّر في الأُصول أنّ

= ألا أيها الناس، فإنما أنا بشر يوشِك أن يأتي رسولُ ربي فأجِيب، وأنا تاركٌ فيكم ثقَلين، أولهما كتاب الله، فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله، واستمسكوا به»، فحثَّ على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: «وأهل بيتي أذكِّركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي»، فقال له حصين: ومَن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه مِن أهل بيته، ولكن أهل بيته مَن حُرِم الصدقة بعده، قال: ومَن هم؟ قال: هم آل علي وآل عَقيل، وآل جعفر، وآل عباس قال: كل هؤلاء حُرِم الصدقة؟ قال: نعم.

(١) يُنظر: «جمع الجوامع وشرحه» (٢: ١٧٩).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) «سنن الترمذي»، بابُ فضلِ فاطمةَ بنت محمَّد ﷺ، برقم (٣٨٧١) (٥: ٦٩٩)، قال: هذا حديث حسن، وهو أحسن شيء رُوِي في هذا الباب.

(٤) أي: الشيخ عبد القادر الداغستاني رحمةُ الله عليه.

الخطابَ الواردَ في القرآنِ [أي: وكذا السُّنة] يعمُّ الموجودِين ورودُه دون مَن بعْدهم، وإنّما يعمُّ الحُكمَ مَن بعدهم في الأحكام العامّةِ بالإجماع، لا بأصلِ اللفظ، ولا في الأحكام الخاصةِ بالموجودِين، فعلى هذا يكون الخطابُ خاصًا بالأصحاب عليهم السلامُ، «ما»، أي: شيئَيْن؛ بقرينةِ قولِه: «أحدُهما أعظمُ»؛ إذْ «ما» لكونِه عامًّا يصحُّ أنْ يُرادَ به المفردُ أو المثنّى أو الجمعُ، ويُحمَل على واحدِ منها بقرينةِ المقام، ويَحتمل أنْ يُحذَف قبل قولِه: «أحدُهما» قولُه: «وهو اثنانِ».

«إن تمسَّكتم به» راعى هنا لفظَ «ما»؛ فإنّه مفردٌ، وهذا أيضًا خطابٌ للأصحابِ، فكأنّه قال: إنّي تاركٌ فيكم شيئَيْن، إنْ توسَّلتم بهما في السيْرِ والعرفانِ على أنحائِهما السابقةِ وجعَلْتموهما وسيلَتَين لِقُرْبي وقربِ اللهِ منكم؛ بأنْ أطعْتُموهما وأكرمْتُموهما «لن تضلُّوا»، أي: طريقَ الصوابِ «بعدي» أي: بعْدَ وَفاتي.

«أحدهما» وهو القرآنُ العظيم «أعظمُ» من الآخر، وهو العِترةُ؛ لأنّ شرفَهم بالحقيقةِ لملازمتِهم للقرآنِ والسُّنّةِ، ولقِدَم القرآنِ وتبيينِه أحكامَ اللهِ.

[إطلاقات لفظ القرآن]

«وهو» أي: ما تمسَّكتم به؛ أمران: الأوّلُ: «كتابُ اللهِ» اللفظيُّ والنقشيُّ، والنفسيُّ التعقليُّ، والنفسيُّ الواقعيُّ؛ إذِ القرآنُ قد يُراد به اللفظيُّ، وإليه الإشارةُ بمثلِ قولِه تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقد يُراد به النقشيُّ، وهو المرادُ بمثلِ قولِه تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢]، وقد يُراد به النفسيُّ التعقليُّ، أي: الذي في نفسِ المتكلّم بمنزلةِ خطراتِه، وهو القضيةُ المعقولةُ، وعليه مثلُ قولِه تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، وقد يُراد به النفسيُّ الواقعيُّ، وهو الموجودُ في الخارجِ في دائرةِ حقيقةِ القرآن، أي: الدائرةِ الثانيةَ عشر، وإليه الإشارةُ بمثل قولِه تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤].

وعلى النفسيِّ الأوَّلِ[١] يُحمَل قولُ الأشاعرة بجوازِ سماعِ كلامِ الله النفسيِّ بل وقوعِه، وعلى الثاني[٢] يُحمَل قولُ الماتريديِّ بعدمِ جوازِ سماعِ كلامِ الله النفسيِّ، فلا نزاعَ بينهما، خلافًا لِما في كُتُبِ الكلامِ[٣].

---

(١) أي: النفسيُّ التعقليُّ لا الواقعيُّ.

(٢) أي: النفسيُّ الواقعيُّ لا التعقليُّ.

(٣) قال العلامةُ البالكيُّ في «حاشيته المخطوطة على العقائد النسفيّة» (١٩٧) على قولِ الشارح: «وأمّا الكلامُ القديمُ الذي هو صفةُ اللهِ تعالى فذَهب الأشعريُّ إلى أنّه يجوز أن يُسمَعَ، ومَنعَه الأستاذُ أبو الإسحاق الإسفراينيُّ، وهو اختيارُ الشيخِ أبي منصورِ الماتريديِّ رحمه اللهُ»، فيقول: «نحن منذ ثلاثين سنةً بل أكثرَ قلَّدنا الشيخَ في هذا، ولـم نعلم له وجهًا، والآن ظهَر لنا بحولِه تعالى وقوَّته له وجهٌ وجيهٌ، فنقول:
الكلام النفسيّ له تسعُ معانٍ:
[الأوَّل] قد يُطلَق على النِّسَب التامةِ الخبريّةِ الخارجيّةِ، مثل ثبوت الامتناع لشريك الباري.
و[الثاني يُطلَق] على صفةٍ ذاتيّةٍ مبدأٍ لها.
و[الثالثُ يُطلَقُ] على تعلُّقِ تلك الصفة بتلك النِّسَب.
و[الرابعُ يُطلَقُ] على اتصاف الذات بتلك الصفة.
و[الخامسُ يُطلَق] على إيجادِ الذّات تلك النِّسَبِ بتلك الصفةِ، ويُسمَّى الأولى كلامًا نفسيًّا بمعنى طُفتة شدة [أي: أصل النِسب]، والثانية بمعنى طوبايي ـ أي: الصفة المبدأ ـ والثلاثة الباقية بمعنى طويـا بـودن ـ أي: تعلُّقُ الصفة بالنسبة واتصافُ الذات بالصفة وإيجادُ النسبة بها ـ . وليس نزاعُ الشيخِ [الأشعريِّ] في شيءٍ من هذه؛ لبداهةِ عدمِ جوازِ سماع شيءٍ منها إلّا بمعنى سماع دالِها.
و[السادس] قد يُطلَق على صفةٍ بها يُنسَبُ المحمولُ إلى الموضوع، أو يَطلب شيئًا، ويُسمَّى كلامًا نفسيًّا بمعنى طوبايي أيضًا.
و[السابع يُطلَق] على نفسِ تلك النِّسبِ أو [تلك] المطلوبةِ الحاصلَتَين في علمِ الله حصولًا ارتساميًّا، أعني طُفتة شدة.
و[الثامن يُطلَق] على نفسِ الناسبيّة والطالبيّة [أي: تعلُّق الصفةِ المبدأ بأصلِ النسبة].
و[التاسع يُطلَق] على تعلُّقِ تلك الصفةِ واتِّصافِه بها، أعني طويا بودن [أي: اتِّصافُ الذات بالصفةِ المبدأ].
مثلًا: أوجد الله بصفةِ الكلامِ بالمعنى الأولِ ثبوتَ الامتناعِ لشريكه تعالى، ثم نَسَب بصفتِه =

= الكلامِ بالمعنى السادسِ الامتناعَ إلى شريكِهِ في علمِه، ثم تعلَّق علمُه تعالى به.
إذا علمتَ ذلك أذعِن بأنّ اللهَ تعالى بصفةِ سمعِه، وكذا الأنبياءُ بصفةِ سمعِهم الظاهريِّ أو الباطنيِّ، والأولياءُ بالثانيةِ فقط؛ يَسمعون الناسبيةَ الطالبيّةَ والنسبةَ العلميّةَ الحاصلةَ ارتسامًا، وهذا مرادُ الشيخ، ولكن لا يَعلَم حقيّقةَ هذا إلّا وليٌّ أو مقلِّدٌ لقولِ الوليِّ.
ألا يُرَى أنّ الصوفيّة أجمعوا على أنّ مَقولاتِ القلب مَسموعةٌ للأولياءِ بآذانِ قلوبِهم من بُعدٍ أو قربٍ؛ ولذا يمدُّون أتباعَهم الداعين لهم في قلوبِهم من أمكنةٍ بعيدة.
مثلًا: يخطرُ ببالك أنّ الشيخَ المرشِد يَحضُر عندي ويُعِينُني في الشيءِ الفلانيِّ، وهذه الخطرةُ حاصلةٌ في ذهنك ارتسامًا، وناسبيَّتُك صوتٌ للسانِ قلبِك يَسمع المرشِدُ كُلًّا من الخطرةِ والناسبيةِ.
والأنبياء [أقوى منهم لأنّهم] لَمّا عرَجوا مدارِجَ إقليمِ القُدسِ كانت ماديّاتُهم بمنزلةِ المجرَّداتِ، فيَسمَعون الخطراتِ [ليس بالسمع الباطني فقط بل] بآذانِهم الظاهرةِ أيضًا.
فالنِّسَبُ التامّةُ العلميّةُ له تعالى بمنزلةِ خطَراتِنا القلبيّة وناسبيَّتِه وطالبيَّتِه ـ أي: بمنزلة أصلِ النسبة ـ كناسبِيَّتِنا وطالبِيَّتِنا، فتكونان مسموعَين، فصحَّ ما قاله الشيخ رضي الله عنه وجزاه الله عنا وعن سائر المسلمين.
ثم [خلاصةُ البحث أن يقال] إن للنِّسَب التامّة مثلًا جهتَين: [الأولى]: حضورُها عنده تعالى بلا إخطارِ اللهِ إياها ـ أي: مع قطع النظر عن الإخطار ـ، وتُسمَّى كلامًا نفسيًّا واقعيًّا.
و[الجهة الثانية] كونُها بمنزلةِ خطراتِ القلب، وتُسمَّى كلامًا نفسيًّا تعقُّليًّا. فبالجهةُ الأولى لا تُسمَع، وبالثانية تُسمَع، وهذا جمعٌ نفيسٌ». أي: هذا جمعٌ نفيسٌ بين قولِ الإمامِ الأشعريِّ المُثبِتِ سماعَ كلام اللهِ النفسيِّ وبين الإمامَين الماتريديِّ وأبي إسحاقَ الإسفراييني النافيَين لسماعه؛ فبالجهة الأولى لا يمكن السماعُ، وبالثانيةِ يمكن.
وكذا قال المحقِّقُ الضوَرِي في «حاشية مخطوطة على العقائد النسفيّة» (١٨٨) فارقًا بين الوصف الحقيقي والاعتباري:
«ولا يخفى عليك أنّ الاتصاف بالتكلُّم بالمعنى الحدثيِّ ـ سواءٌ كان الاتّصافُ بوصفِ الكلام أو تعلُّقُ وصفِ الكلام، كاتصافِ الجسم بالبياضِ بالمعنى الحدثيِّ اتصافٌ اعتباريٌّ، وتسميتُه ما ذُكِر [أي: تسميةُ الاتصافِ والتعلُّقِ وصفًا حدثيًّا] باعتبارِ أنه وصفٌ اعتباريٌّ، والوصفُ الحقيقيُّ هو الكلامُ والبياضُ بمعنَيهما الاسميَّين القارَّين، والاتصافُ الحقيقيُّ هو الاتّصافُ بهما، إلا أنّ ذلك الوصفَ [الحقيقيَّ] فِينا حادثٌ ولا يَبقى [زمانَين] على رأيِ الشيخِ الأشعريِّ، وفيه تعالى قارٌّ [ثابتٌ] قديمٌ». =

«حبلٌ ممدودٌ» أي: كالحبْلِ في أنّه يُتمسَّك به في دفْعِ الحاجاتِ الدينيّةِ والدنيويّةِ «من السماءِ إلى الأرض» إنْ أريد بالسماءِ الفَلكُ، فالمرادُ بالسماء العرشُ، وبكتاب اللهِ النقشيُّ[1]؛ لأنه في اللوح المحفوظ، وهو في العرش، وإنْ أريد به الطبقةُ العليا [أعني عالَـمَ الأمر] وبالأرضِ الطبقةِ السفلَى [أعني عالَـمَ الخلقِ] فالمرادُ بالسماء دائرةُ حقيقةِ القرآنِ، والقرآنِ[2] النفسيُّ الواقعيُّ، والاحتمالُ الثاني أظهرُ وأولى وأفيَدُ كما هو ظاهرٌ؛ فيدلُّ بمنطوقه على أنه مَن تدلَّى به مِن فوقٍ أوصَله إلى تحتٍ، فإشارةٌ إلى السيرِ عن الله بالله والسيرِ في أشياءِ الله بالله، وبمَفهومِه[3] على أنّه مَن تدلّى به من تحتٍ أوصَله إلى فوقٍ؛ فهو سيرٌ إلى الله وفي الله، ولم يقُلْ: حبلٌ ممدودٌ من الأرض إلى السماء؛ حتى ينعكسَ الدلالةُ مع أنّه الموافقُ للطبعِ والوضعِ؛ إذ ما لم يتحقَّقِ السَّيرُ إلى الله وفي الله لم يتحقَّقِ السَّيرانِ الأخيرانِ، إشارةٌ إلى عِظَم أمرِ الدعوة اللازمةِ للسَّيرِ عن الله وفي أشياء الله مع أنّها علّةُ التمسُّك، على أنّ السيرَ إلى الله لا يكون إلّا بإمدادِ مَن سار عن الله، كالنبيِّ والمرشِدِ، فالسيرُ عن الله مقدَّمٌ ذاتًا.

«وثانيهما عِتْرتي أهلُ بيتي» الظاهرُ أنّ المرادَ بهم ساداتُنا عليٌّ وفاطمةُ وابناهما عليهم السلامُ؛ لاختصاصِ الخطاب بالأصحابِ كما مرَّ، ولأنّه لم

= والحاصل: هناك تعلُّقانِ: تعلُّقُ الصفةِ بالموصوف، وتعلُّقُها بالمتعلَّقِ خارج الموصوف، فالتعلُّقانِ يُسمَّيانِ وصفًا، لكن وصفًا اعتباريًّا لا حقيقيًّا.

(١) أي: إن أريد بالسماء في قولِه: «من السماءِ إلى الأرض» الفلَكُ لا كلُّ ما علاك، فيكون المرادُ بقولِه: «كتابُ اللهِ» الوجودَ النقشيَّ في اللوح المحفوظ؛ لأنه في اللَّوحِ المحفوظِ، وهو في العرش.

(٢) أي: فالمراد بالقرآن الوجودُ النفسيُّ الواقعيُّ في عالَـمِ الأمر.

(٣) عطفٌ على قولِـه: «بمنطوقه» أي: فيدل بمفهومه على... إلخ.

يروِ زيدُ بنُ أرقمَ في روايةِ مسلم بالعترةِ، بل خصَّه بالكتاب[١]، وزاد الترمذيُّ التمسُّكَ بالعترةِ[٢].

[قاعدة أصولية متعلقة بعلم الحديث]

وقد تقرّر في الأصول أنه إذا زاد راوٍ عن أحدٍ على آخر عنه، ولم يُعلَم اتِّحادُ المجلسِ ولا تعدُّدَه؛ يُحكَم بتعدُّدِ المجلس وتعدُّدِ المَحمَل؛ فيُحمَل ما في «مسلم» على الإطلاق الثاني[٣] لأهلِ البيت، وما في «كتاب الترمذي» على الإطلاق الثالثِ[٤] جمعًا بين الدَّليلَين، ولدلالةِ جمعِهم في الكساءِ عليه.

وحينئذٍ فلا إشكالَ في الحديث؛ لأنّ هؤلاءِ الأربعةَ مِن أولي هُداةِ أولياءِ اللهِ وأقارِبِه، وتخصيصُهم بالذِّكر مع اشتراكِ أغلبِ الأصحابِ لهم في صفةِ الهدايةِ امتثالٌ لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]، وتحريضٌ على ازديادِ محبَّتِهم، وإشارةٌ إلى ما وقَع من معاداةِ الناسِ لهم وخروجِهم عليهم، وترغيبٌ لئلا يضرُّوهم حين وقوعِ الفِتَن، وتهديدٌ لِمَن

---

(١) والمراد باختصاصِ الذكرِ بالكتاب هو أنه لم يَذكر لفظَ «عترتي» وإلّا يذكُر أهلَ البيتِ، كما مرَّ.

(٢) رواه الترمذي في «سُننه» باب مناقب أهل بيت النبيِّ ﷺ، برقم (٤١٥٥) (١٣: ٤٠٧)، عن جابر بن عبد الله قال: رأيت رسول الله ﷺ في حجته يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب، فسَمعته يقول: «يا أيها الناس، إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعِترتي أهل بيتي».

(٣) أي: يُحمَل على المعنى الثاني لأهلِ البيت، كما قال سابقًا: «الإطلاقُ الثاني: مَن يَشمل أهلَ بيتِه من نسائِهِ وأبنائِه وبناتِه وأقاربِهِ، وعليه ظاهر الآياتِ والأحاديثِ المنقولةُ، ومن هذا الإطلاقِ ظاهرُ الحديثِ المرويّ عن زيدِ بن أرقم في مسلم».

(٤) أي: يُحمَل على معنى الثالث لأهل البيت ـ أهلِ العباء ـ كما قال: «الإطلاقُ الثالث: خصوصُ ساداتنا عليٍّ وفاطمةَ وحسن وحسين على كلٍّ منهم السلامُ، وعلى هذا تفسيرُ شارحِ «جمعِ الجوامع» في بحثِ الإجماع».

عاداهم، فيكون إعلامًا بالغيبِ ومِن معالِم النبوّة، فعلى هذا قوله: «لن يتفرَّقا حتى يَرِدا عليَّ الحوضَ» صفةٌ كاشفةٌ، والمعنى: أنّ هؤلاء الأربعة داخلون في دائرةِ حقيقةِ القرآن يتمسَّكون بها يُعلِّمون الغيرَ بها، ويبقى ذلك فيهم إلى أنْ يَرِدا على النبيِّ الحوضَ، فيُرَى في سِيماهم آثارُ حقيقةِ القرآن.

«فانْظُروا» فتفكَّروا في أنفسِكم وفيما عندكم حتّى تَعلَموا «كيف تَخلُفوني» كيف تُعامِلون فتَصيرون أحِقّاءَ بخلافتي في المحبّة والمودّةِ والإكرام «فيهما»، ما ذَكرْنا هو الظاهرُ، فلا إشكالَ.

وإنْ أريدَ بالعترةِ جميعُ الزاري[1] الطاهرةِ إلى قيامِ الساعة فلا إشكالَ في أوليائِهم وعلمائِهم؛ لأنهم هادُون يُتمسَّك بهم، ووجهُ التخصيص زيادةُ الأجرِ في التَّمسُّكِ بهم محبةً لرسولِ الله ﷺ، على أنّ سيِّدَنا علاءَ الدين العثمانيَّ قدَّس الله سِرَّه العزيزَ قال: لا يَبلغُ أحدٌ الولايةَ ولا مرتبةَ هدايةِ الناس إلّا وفيه مِن أبيه أو أمِّه، أو جدِّه أو جدَّتِه، أو أحدِ أصوله الذُّكور أو الإناث؛ نسبةٌ نبويّةٌ فاطميّةٌ، ولَنِعْم ما قال قُدِّس سِرُّه؛ فكلُّ هادٍ على هذا من العِتْـرةِ الطاهرة.

وإنما الإشكالُ في الفسقةِ الجهَلةِ منهم، وقد يَندفع إمّا بجعْلِ قولِه: «لن يَفتـرِقا» صفةً مقيَّدةً مفسِّرةً، فكأنّه قال: المراد بالعترةِ مَن لم يَفترِقْ حقيقةَ القرآنِ ولازمَها حتى وَرَد عليَّ الحوضَ، فعلى هذا يكونُ ترغيبًا لهم على سلوكِ مراتبِ العرفانِ، وإعلامًا لهم بأنّ مجرَّدَ الانتسابِ إلى النبيِّ ﷺ غيرُ كافٍ، كما صرَّح بذلك القرآن: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وصرَّح به ﷺ حين نزولِ ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، وترهيبًا لهم عن سلوكِ الفسق والجهل، وإقناطًا لهم بأنّه يوشك أنْ لا ينفعَهُم هذا الانتسابُ إذا خالفوا أمرَ القرآن.

---

(١) قال أبو عمرو: الزاريُّ على الإنسان: الذي لا يعُدُّه شيئًا ويُنكِر عليه فِعلَه. «الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربية» أبو نصر إسماعيل الفارابي (٦: ٢٣٦٨).

وإما[1] بأنّ المرادَ بالتَّمسُّكِ بهم مجرَّدُ إكرامِهم محبّةً لرسولِ الله ﷺ، أوِ التمسُّكِ بمجرَّدِ بضعتِهم الطاهرةِ، وإمّا بأنّهم بعد أنْ ماتوا يَعْفو اللهُ عنهم، أو بأنّهم بعد رؤيةِ القبرِ وأهوالِه والمعادِ والمحشرِ وأهوالِه يتزكّى أنفسُهم، فيدخلون في دائرةِ حقيقةِ القرآن، وهذا لا يختصُّ بهم؛ لأنّ كلَّ مَن دخَل الجنّةَ يَصير نفسُه مطمئنةً كذلك، كما يدلُّه قولُه تعالى جلَّ وعلا: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]؛ رتَّب دخولَ الجنّةِ على الدخولِ في العباد المرتَّبِ على كونِ النفسِ راضيةً ومرضيّةً[2].

[جواب السؤال الثاني مع نقل تقرير السائل النحرير]

والجوابُ عن الإشكالِ الواردِ على قولِ «التحفةِ»[3] أنّ تمثيلَه بقولِه: ﴿أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]، مع قولِه: قلتُ: المقابلة إنما يُصار إليه عند استحالةِ المعنى الموضوع له اللفظُ حقيقةً في حقِّه تعالى، يدلُّ على أنّه لا يصحُّ معنى الزارعِ الحقيقيِّ

---

(١) عطف على قوله: «إما بجعلِ قولِه: لن يفترقا» أي: وقد يَندفع بأنّ المرادَ بالتَّمسُّك بهم... إلخ.

(٢) أي: صيرورةُ النفسِ مطمئنّةً سببٌ في الدخول في العباد المقبولين، وهذه العبوديّة سببٌ في الدخول في الجنّة، فمَن لم يكن نفسُه راضيةً مرضيّةً لا يدخل في زمرةِ عباد الله، وبالتالي لا يدخُل الجنّة، لا بدَّ من تزكية النفسِ في دخولِ الجنة، سواء كانت في الدنيا، أو في البرزخ، أو في المحشر.

(٣) ننقل هنا رسالةَ الشيخ عبد القادر المرسَلة كاملةً إلى العلامة البالكي بخط الشيخ عبد الله الكاتب رحمهم الله:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمَّد سيِّدِ المرسَلِين، وعلى آله وصحبِه أجمعين.

وبعدُ،

حضرةُ الفاضلِ الكاملِ، واللَّوذعيّ العاملِ، الأستاذِ الباهرِ، الملا محمَّد باقر. السلام عليكم =

= وعلى أولادكم ورحمةُ الله الملِكِ القادر، آمين.
ولَمّا وصَل إلينا مكتوبُكم المباركُ، وطالعنا ما فيه من جواهِر الحِكَم ودُرَر الأحكام التي لا تُوجَد إلّا في خزائنِ الحكّام؛ فرِحنا فرَحًا شديدًا، فشَكر اللهُ سعيَكم، وأحسن اللهُ أجرَكم، وكثَّر أمثالَكم.
ثُمَّ إني بعد أن كتَبتُ إليكم الكتابَ، ووجَّهتُ نحوَكم الخطابَ، فببركةِ توجُّهِ الهمّةِ نحوَ جنابِكم المستطابِ صِرتُ في معاني ذلك الحديثِ مطمئنَّ البالِ مُنشرِحَ الحالِ، فأردتُ أن أعرِضَ بعضَ ما منها ظهَر لي على الناقدِ البصيرِ، واللهُ هو العليمُ الخبيرُ، فقلتُ:
إنّ معنى «عترة النبيِّ ﷺ» ومعنى «أهل النبيِّ ﷺ» أعمُّ من معنى أهل بيتِ النبيِّ ﷺ؛ إذِ الثالث عبارةٌ عن سكانِ بيتِه من أولاده وأزواجِه، بخلاف الأوّلَين؛ إذ هما عبارتانِ عن أقاربِه الأدنَون مطلقًا، فلأجله عقَّب ﷺ قوله: «عترتي» بقوله: «أهل بيتي»، وإنّ أولادَ الأولادِ في حُكمِ الأولادِ، وهم منحصرون في الشجرة الفاطميّة، وإنّ الإمامَ عليًّا رضي الله عنه داخلٌ بحُكمِ الاشتراكِ الواقعة بين الزوجَين في هذه الشجرةِ المباركةِ والمُساكَنةِ في تلك الحُجُرات الشريفةِ.
وإنّ مَن لم يسرِ بسَيرِ آبائه خارجٌ من بينهم؛ بدلالةِ استثناء الله تعالى ابنَ نبيِّ اللهِ نوحٍ عليه السلام من أهلِه، فيكون المرادُ من أهلِ البيت في ذلك الحديثِ خواصَّ أهلِ البيت الذين اهتدَوا بهديه ﷺ وساروا بسَيرِه، ويكون إضافةُ الأهل إلى البيت مثلَ الإضافةِ في قولِه تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ﴾ [الحجر: ٤٢]، فيكون معنى الحديث هكذا: إني تركتُ فيكم أيّتُها الأمّةُ المحمَّديّةُ، ما إن تمسَّكتم به لن تضلُّوا بعدي كتابَ الله، وخواصَّ أهلِ بيتي، وهما لا يَفترقانِ حتى يَردا عليَّ الحوضَ، فيكون إخبارًا منه ﷺ بأنّه لا تزال طائفةٌ من هذه الشجرةِ الفاطميّةِ قائمِين بالحقِّ ملازِمين العملَ بكتابِ الله ظاهِرين بين الأنام، بحيث يمكن الرجوعُ إليهم في المهمّات والحوادثِ إلى قيامِ الساعة. وقد قال ﷺ في حديثٍ آخَر: «النجوم أمانٌ لأهلِ السماء، وأهلُ بيتي أمانٌ لأمّتي». وقال الحكيم الترمذي رحمه الله: ليس المرادُ بالبيتِ هنا بيتَ النسبِ، بل المرادُ به بيتَ الكرامةِ والذِّكرِ، وإنّ أهلَه مَن خلَّفه مِن بعده على مِنهاجِه، وهم الصدِّيقون والأبدالُ، وأطالَ في إثباتِه.
ونُقِل عن عليٍّ رضي الله عنه أنه قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنّ الأبدالَ يكونون بالشام، وهم أربعون، كلَّما مات منهم رجلٌ أبدل اللهُ مكانَه رجلًا، بهم يُسقَى الغيثُ، ويُنصَر بهم على الأعداءِ، ويُصرَف عن أهلِ الأرض بهم البلاءُ، فهؤلاء أهلُ بيتِ رسولِ الله ﷺ». اهـ.
والفقير يقول: يَحتمل أن يكونَ هؤلاءِ البُدَلاء كلُّهم أو أكثرُهم من أهلِ بيتِ النسبِ، وأن يكونوا وصلُوا إلى هذه المقاماتِ بتوسُّطِ مَن هو مِن أهلِ بيتِ النسَبِ، فلا يُنافِي ذلك على إرادةِ أهلِ بيت النسَب في ذلك الحديث، كما بيَّنّا، فالأولى تركُ الحديثِ على ظاهِره،=

....

= ومعلومٌ مقرَّر عند أهلِ العلم أنّ حملَ المطلقِ على الفردِ الكاملِ والحكمَ على المجموعِ ليس عدولًا عن الظاهرِ، سيَّما عند وجودِ القرينة.
هذا، وأمّا قصرُكم حكمَ ذلك الحديث على الأربعةِ، فيُنافيه قولُه ﷺ في أهلِ بيتِه بصرائحِ القرآن الواردةِ فيهنَّ وفي نساءِ إبراهيمَ ولوط على نبيِّنا وعليهما السلام، ومظنّةُ توهُّمِ المتوهِّمِ عدمُ دخولِ عليٍّ وابنَيه رضي الله عنهم في أهلِ البيت بمقتضى العُرفِ جمَعَهم ﷺ مع فاطمةَ رضي الله عنها، وقال: «هؤلاء أهلُ بيتي»؛ لدفعِ توهُّمِ هذا الوهم لا للحصرِ فيهم وإخراجِ النساء، هذا والله أعلم بالصواب.
ثمَّ إنّ توجيهَكم لتصحيحِ عبارةِ «التحفة» جيِّدٌ جدًّا إذا كان المعنى الحقيقيُّ للزرعِ هو إلقاءُ البذرِ على ما قلتم، وأما إذا كان معناه الحقيقيُّ هو الإنباتَ إما بالاشتراكِ، كما يُفهَم من عبارةِ «القاموس»، أو بدونِه، كما يُفهَم من عبارةِ أبي البقاء في «كُلياتِه»، ومن بعضِ كُتُبِ التفاسير، فلا تخلو عبارةُ «التحفة» عن نظرٍ.
قال في «تاج العروس شرح القاموس»: «والزرعُ الإنباتُ، يقال: زرَع الله، أي: أنبَت، كذا في «الصحاح»، وقال الراغب: وحقيقةُ ذلك بالأمور الإلهية دون البشريةِ؛ ولذلك قال: ﴿ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]، فنسَب الحرثَ إليهم، ونفى الزرعَ ونسَبَه إلى نفسه، فإذا نسَب إلى العبد فلكونه فاعلًا للأسبابِ التي هي أسبابُ الزرعِ، كما تقول: أنبتُّ كذا؛ إذا كنتَ من أسباب الإنباتِ» اهـ.
وقال في «حاشية شيخ زاده على البيضاوي»: «أضيفَ الحرثُ إليهم، والزرعُ إليه تعالى؛ لأنّ الحرثَ الذي هو إلقاءُ البذرِ فِعلُهم؛ لأنّ اختيارَهم له مدخلٌ فيه، بخلافِ الزرعِ؛ فإنه خالصُ فِعلِ الله؛ فإنّ إنباتِ الحبِّ وإخراجِ الأوراق والساقِ والسنبُلِ منه، لا مدخلَ لاختيار العبدِ فيه أصلًا. رَوى أبو هريرةَ رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقولَنَّ أحدُكم: زرعتُ، ولكن لِيَقل: حرثتُ؛ فإنّ الزارعَ هو الله تعالى وحده»، ثم قال أبو هريرة رضي الله عنه: أما سمعتم قولَه تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]» اهـ.
فعلى هذا لا يَستقيم عدُّ الزارع من أمثلةِ المقابلةِ.
فإن قيل: إذا الأمرُ كذلك، فلِمَ لا يَعدُّون الزارعَ من التوقيفيّ، ولا يجوِّزون إطلاقَه عليه تعالى مع صحةِ اتِّصافِ الباري بمعناه الحقيقيّ وورودِه في القرآن؟ قلنا: لعدمِ إشعاره بالتعظيمِ، مع أنه شرطٌ في جوازِ إطلاقِ ما ورَد في الكتابِ والسنةِ، كما نصَّ عليه «شرح المقاصد».
هذا ما بدا لي، والعلمُ بالحقيقةِ عند الملِكِ المتعالي، والسلامُ على الدوام، ونُوصِيكم الدعاءَ، والعفو عن المسيءِ من شِيَمِ الفضلاءِ، وأنا العبدُ الفقيرُ خادِمُكم الحقيرُ عبد القادر. =

في حقِّه تعالى؛ إذْ حقيقتُه مُلقِي البذرِ في الأرضِ على الطريقِ المعتادِ بين الفلّاحين من التوسُّط بالآلات، واللهُ منزَّهٌ عن ذلك، ويدلُّ لذلك قولُ الحليميِّ أيضًا لِمَن ألقى البذْرَ في الأرض، فيكون القولُ المرجوح أنّه لا يُشترَط فيما يَصحُّ معناه ولو بتجوُّزٍ، ومِن ثَمّة لم يُقيِّد المعنى بالحقيقيّ كما قيَّده في قوله: قلتُ المقابلةُ... إلخ.

وصاحبُ «التحفة» لا يَرتضي ذلك القولَ المرجوحَ، وإنما ذكَره على عقيدةِ الحليميِّ المُرتضِي لهذا المرجوحِ، فيكونُ حاصلُ القولِ المرجوحِ: أنّ ما يصحُّ إطلاقُه [ولو بتجوُّزٍ] على الله لا يجب فيه التوقيفُ؛ لا على وجه المقابلة ولا على غيرِها، وصاحبُ «التحفةِ» يَتبرّى عن هذا، فكأنّه قال: قولُ الحليميِّ مبنيٌّ على هذا، وهو مرجوحٌ عندي لا أرتضِيه، ويحتملُ أن يُقال: إنّ الحليميَّ اعتَقد أنّ معنى الزارع حقيقةٌ على الله، لكنْ صاحبُ «التحفةِ» لا يَرتضِيه، وإنما هو ناقلٌ لِما قاله الحليميُّ، فلا إشكالَ.

هذا ما ظهر لنا، والله أعلمُ، وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمَّد وجميعِ إخوانِه من النَّبيِّين والصِّدِّيقين، والشهداء والصالحين، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين.

أسلِّم على سيِّدي العلّامةِ الأصلحِ الأوحديِّ الحاجِّ الشيخِ عبدِ القادر، جعَله الله مِن أصلحِ عبادِه المخلِصين، ورقّاه إلى أعلى درجاتِ التوحيد واليقينِ.

قد بَسطْنا في الجواب حتى صار رسالةً جامعةً لِمُجملِ مراتبِ الطريقة والكلامِ وإنْ كان قريبٌ من ثُلُثِ صفائحَ منه كافيًا، لكن لَمّا توقَّف معنى الحديث

= أضاف الكاتب الفنائي رحمه الله ما يلي: «وهو رئيسُ علماءِ التركمان صحرا وأطرافِها، كتَبه العبدُ المذنِبُ العاصي الفقيرُ إلى عفوِ ربِّه القديرِ عبدُ الله صالحي لاهجاني في بيارةَ الشريفة، أطال الله عمره صاحبَه».

ثم قال: «هذه رسالةٌ حرَّرها هذا الفاضلُ في جوابِ رسالةٍ حرَّرها أستاذُ الكل في الكلِّ، النحريرُ الباهرُ، الأستاذ الملا باقر البالكيُّ المريوانيُّ في جوابِ سؤالِ أسئلةِ هذا الفاضلِ أوَّلًا».

على العلْم بحقيقةِ القرآن في الدائرة الثانية عشر وبحقيقة السَّيْر عن الله بالله، ويتوقَّفُ هذانِ على بيان إجمالِ ما ذُكِر؛ زدْنا[١] هذا البسطَ.

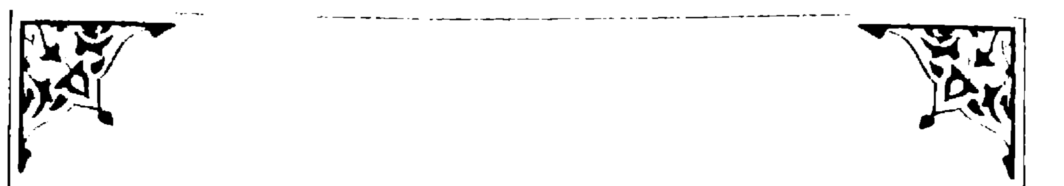
وجزاكَ الله خيرَ الجزاء، ببركةِ سؤالِكم شَرح اللهُ صدري لبعضِ دقائقَ لم تَحصلْ لي قبلَ هذا، وإنْ صادفتم خطأً نَرجو منكم أنْ لا تلوموني؛ فإنّ البشرَ محلُّ الخبْطِ والسهوِ والنسيان، سيَّما مثلِ هذا العاصي الجاهلِ، ونَتمنّى منكم مزيدَ اللُّطفِ والدُّعاءِ، ولم يكنْ لي وقتٌ أنْ أكتُبَ التحريرَ بخطِّي، وكتَبَه بعضُ الطُّلابِ، واحتاج إلى التصحيحِ، فصحَّحْتُه بخطِّي كما يُرَى، فنَرجو منكم العفوَ، وصلَّى اللهُ على خيرِ الورى محمَّدٍ، وآلِه وأصحابِه، وأمَّتِه وأحبابه، وأنا غلامُكم العاصي الجاهلُ القاصرُ محمَّد باقر البالكيُّ المريوانيُّ، [مدَّ ظِلَّه القادرُ][٢].



(١) جوابُ «لَمّا»، أي: لَمّا توقَّف معنى الحديثِ إلى ما ذُكِر زِدنا هذا البسطَ.

(٢) هذه العبارة من الناسخ.

هذا. صرَّح المؤلِّف رحمه اللهُ بهذه الرسالة في رسالةِ تفسيرِ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، فيقول: «وفصَّلنا هذا وجميعَ الدوائرِ في كتابٍ مستقِلٍّ، ليس هنا محلُّ هذا التفصيلِ». وأيضًا صرَّح بها في كتابه «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٤٦)، فيقول: «ومَن أراد التفصيلَ فعليه بمراجعةِ رسالتنا في بيانِ الدوائر».



تفسير ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، ونشهدُ أنْ لا إلـهَ إلّا اللهُ نورُ السمواتِ والأرَضين، ونَشهد أنّ سيِّدَنا محمَّدًا عبدُه ورسولُه، المتنوِّرُ به الجنُّ والإنسُ وسائرُ العالَـمين ﷺ، وعلى جميعِ إخوانه من النَّبيِّين والصِّدِّيقِين، والشهداءِ والصالحين، وآله وأصحابِه، وأمَّته وأحبابِه.

[لهذا التفسير قصة]

أما بعدُ،

فطالَما يَختلِج في صدْري أنْ أبيِّنَ حقيقةَ تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إلى قولِه: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [النور: ٣٥-٣٨]، لكن لم يُوفِّقْني اللهُ لذلك، وكنتُ بحيث إذا أردتُ أنْ أحرِّرَ أو أقرِّرَ أنْسَى جميعَ ما في قلْبي، فجزَمتُ بأنّه لا إذْنَ من الله في إفشاءِ هذا السِّرِّ، فذكرتُه هذا يومًا لسيِّدِنا سلطانِ الأوَّلياءِ الكاملين نائبِ سيِّدِ المرسلين صلَّى الله عليه وعليهم أجمعين، الشيخ عثمانَ سراجِ الدينِ ـ أرواحُنا فداه ـ فقال: نَتمَنَّى من اللهِ أنْ يُوفّقَك لهذا، والآنَ وفَّقَني اللهُ لذلك، فنُفسِّرُه تفسيرًا إجماليًّا يكونُ سببًا للعلْم التفصيليِّ لِمَن أحاط بهذا الإجمالِ.

[أنواع النور وإطلاقاته]

فنقول: الوجودُ الذي يكونُ سببًا لانجلاءِ الأشياءِ قد يُسمَّى ضوءًا مطلقًا، وقد يُسمَّى نورًا مطلقًا، وقد يُسمَّى ما منه يحصلُ للشيء بلا مقابلةِ شيءٍ آخرَ

ضياءً وضوءًا، وما يَحصل بالمقابلةِ نورًا، فإنْ لم يكنْ واسطةٌ بينه وبين المضيءِ بالذاتِ فنورٌ أوّلُ، أو بها فنورٌ ثانٍ، أو ثالثٌ، هكذا، وعلى هذا صناعةُ الحكمةِ والكلام[1]، وإليه يُشير قولُه: ﴿جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥].

وقد يقال: إذا حصَل بسببه حرارةٌ في المقابل فضوءٌ وضياءٌ، أو لا فنورٌ، ثم النورُ بالمعنى الأوَّل قد يُطلَق بمعنى (روشنايي)[2]، وقد يُطلَق بمعنى (روشن بودن)[3]، وعليه قولُهم: نورُ القمرِ مستفادٌ من الشمس. وقد يُطلَق مجازًا بمعنى ذي النورِ أو المنوِّر، أي: مفيدُ النـورِ على غيـرِه، وعليه قوله تعالى: ﴿جَعَلَ ... وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾[4] [يونس: ٥]، فأصلُ ضـوءِ الشمسِ نـورٌ بالمعنـى الأوَّل، واتِّصافُها به نورٌ بالمعنى الثاني، وذاتُها نورٌ بالمعنَيَين الأخيرَين.

ثمَّ هو واسطةٌ في العُروض، بمعنى أنّه يَتَّصف أوَّلًا بنفْسه ويَحصل له أثرُهُ، وبواسطةٍ يَحصل ذاتُهُ وأثَرُه في غيرِه، وحصولُه في غيرِه إمّا بلا مقابلةِ شيءٍ، أو بها، فيصحُّ قولُنا: ضوءُ الشمس مُضيءٌ بذاتِه لا بزيادةِ ضوءٍ آخَرَ عليه، فهو حصَل له الانجلاءُ بذاته. وقولُنا: الشمسُ مضيئةٌ، أي: بزيادةِ ضوءٍ عليها بلا مقابلةِ شيءٍ آخرَ، والهواءُ مضيءٌ، أي: بضوءٍ زائدٍ عليه حاصلٍ له بمقابلةِ الشمس، والبيتُ مضيءٌ، أي: بضوءٍ زائدٍ عليه حاصلٍ له بمقابلةِ الهواءِ الحاصل له الضوءُ بمقابلةِ الشمس، وخزانةُ الدارِ مضيئةٌ، أي: بضوءٍ زائدٍ حاصل له بمقابلةِ البيتِ المقابلِ لهواءِ المقابلِ للشمسِ، وعليه قِسِ الضوءَ الرابعَ والخامسَ، إلى غيرِ ذلك.

---

(١) تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ١٦٢-١٦٣).

(٢) أي: بمعنى أصل الضوء.

(٣) أي: بمعنى اتِّصافِ الشيء بالضوء.

(٤) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥].

وإلى هذا يُشير قولُ الحكماءِ والمتكلمين: إنّ الضوءَ مرئيٌّ بالذات، أي: بلا واسطةٍ في العُروضِ، وغيرُه مثلُ: اللونُ مرئيٌّ به بالعرَضِ؛ لأنّ الشيءَ ما لم يكنْ له الانجلاءُ لا يُرَى عادةً، وانجلاءُ الضوءِ بذاته، وانجلاءُ غيرِه به.

[أصول محسوسة مبيّن لغير محسوسة]

فعُلِم من هذا أمورٌ:

الأوَّل: أنّ اللهَ وإنْ كان خالقًا لأصلِ الضوءِ والشمسِ وغيرِها، لكنْ جرَى عادتُهُ بأنّه خلَقَ الضوءَ في الشمسِ بلا واسطةٍ، وفي غيرِها بواسطةٍ أو وسائطَ.

الثاني: أنّا نَرَى حِسًّا أنّه إذا طلَعتِ الشمسُ على شيءٍ استَضاء، أوْ لا فلا، وإذا غرُبَتْ عاد الشيءُ إلى أصلِ ظلمتِهِ.

الثالثُ: أنّا نَرى حِسًّا أنّ بعضَ الأشياء لا يَحجُبُه حاجِبٌ أصلًا عن الاستضاءةِ بها، كفَلَكِ الشمسِ وما فوقَه، وبعضُها يدوم الحاجبُ بينها وبينه كثِخنِ الأرضِ[1] الذي لا يَصلُه الحَفْرُ أصلًا، وبعضُها ربَّما يَستضيءُ بها، وربَّما لا، كسَطْحِ الأرضِ.

الرابعُ: أنّا نَرَى حِسًّا أنّ حقيقةَ عالَمِ المشاهدةِ ظُلمةٌ، سواءٌ قلْنا: إنّها وجوديةٌ ضدٌّ للنورِ، أو عدميةٌ وعدمُ ملكةٍ لها، كما قال بكلٍّ جمعٌ[2].

والتحقيقُ: أنّها جاءتْ بكِلا المعْنَيَين، وأنّها بكَلَيْهما ثابتةٌ في العالَم؛ فكَما أنّ الصّحّةَ تزولُ بصفةٍ وجوديةٍ كتعفُّنِ الأخلاطِ، فإنْ كان المرضُ

---

(١) أي: باطنها.

(٢) تقابُلُ التبايُنِ أربعةُ أنواعٍ: إمّا تقابلُ تضادٍّ، وإمّا تقابلُ عدمٍ وملكةٍ، وإمّا تقابلُ التضايُفِ، وإمّا تقابُلُ الإيجابِ والسلبِ.

بمعنى زوالِها فهو عدمُ ملكةٍ، أو بمعنى ما كان سببًا لزوالِها فهو ضدُّها، كذلك الظلمةُ إنْ كانتْ بمعنى ما يكون سببًا لعدمِ انجلاءِ الأشياءِ فهي وجوديةٌ، أو بمعنى أصلِ عدمِ الانجلاء فهي عدميّةٌ.

الخامسُ: أنّا نـرى حِسًّا أنّ ضوءَ الشمسِ سارٍ في جميعِ جوانبِها الستةِ ما لم يَمنع مانعٌ سريانَ العرَضِ في المعروضِ، والصورةِ في الهيولَى، فكما أنّ حُمْرةَ الوردِ [وهي عرَضٌ له] وصورتَه النوعيّةَ سارِيانِ في أصْلِ جسْمِه، وهو هَيُولاه، بحيث صار المجموعُ وَرْدًا نوعيًا أحمرَ، ولا تمايُزَ في الأينِ والوضْعِ بين هَيُولاه وصورتِـهِ وعرَضِهِ، وإذا زال الحُمْرةُ صار الوردُ غيرَ أحمرَ مع بقاءِ أصلِ الوَردِ، أوِ الصورةُ[1] الوَرديّةُ المخصوصةُ زال نوعُ هذا الوَردِ مع بقاءِ هيولاه، أعني أصْلَ الجسمِ، كذلك الضوءُ سارٍ في جميعِ أقطارِ الظلمةِ بحيث لو زال الضوءُ عاد الظلمةُ إلى أصلِها.

السادسُ: أنّا نـرى حِسًّا أنّه بسببِ الضوءِ قد لا يَبقَى في المستضيءِ أثرُ ظلمةٍ ويَصير مضيئًا محضًا، ليس فيه شائبةُ ظلمةٍ، ولا يَصير مظلمًا أصلًا كالشمسِ، غايةُ الأمر أنّه يُمكن بحسبِ العقلِ أنْ يزولَ عنها الضوءُ، ودلَّ الشرعُ على أنّه يزولُ عنها في الآخرة، وكذلك نَرى حِسًّا أنّ غيرَ الشمسِ منه ما جانبُ نورِهِ أكثرُ من جانبِ ظلمتِهِ كالهواءِ، ومنه ما جانبُ ظلامِهِ أكثرُ كالبيتِ وكالخزانـة. والحاصل: كلَّما ازداد الواسطةُ كان جانبُ الظلمةِ أكثرَ، وكلَّما قلَّ كان جانبُ النورِ أكثرَ، كما هو محسوسٌ.

السابعُ: أنّا نَرى حِسًّا أنّ أكثرَ الأشياءِ ليس بها قوّةٌ ماسكةٌ للضوءِ تُمسِك بها الضوءَ، بحيث إذا زال مقابلتُها بها تكون مضيئةً بالذات كسطحِ الأرض،

---

(١) عطفٌ على قولِه: «الحُمرة»، أي: إذا زال الصورةُ الورديّةُ... إلخ.

وبعضُها له تلك القوةُ، كما في النَّفتِ[1]؛ فإنّ فيه قوّةَ المسكِ، كما هو محسوسٌ، فهو مُضيءٌ بالذات ليلًا مثلًا.

الثامنُ: أنّ بعضَ الأشياءِ له قوّةٌ انعكاسيةٌ بها ينعكسُ بصورةِ الشمسِ كالمِرآةِ؛ فإنّها كما تَستضيء بالشمسِ يَحصل فيها صورتُها الظليّةُ، وكلّما كانتِ المِرآةُ أكبرَ كانتْ صورةُ الشمسِ فيها أكبرَ.

التاسعُ: دلَّ العقلُ على أنّ أصلَ ضوءِ الشمسِ، واتّصافَها به، واستضاءةَ غيرِها بها؛ ليس في وُسْعِ الشمسِ واختيارِها، وكذا إزالةُ الحجابِ بينها وبين غيرِها، أو إفادةُ الحجابِ، بل كلُّ ذلك باختيارِه تعالى وقدرتِـهِ.

العاشرُ: أنّ ضوءَ غيرِ الشمسِ كضوءِ البيتِ، له أربعُ حيثيّاتٍ متلازمةٍ: أصلُ وجودِهِ المحموليّ الخارجيّ، وكونُه في البيت، وكونُه صفةً له، وكونُ البيتِ موصوفًا به، وأنّ ضوءَ البيت بهذه الاعتباراتِ الأربعِ أمرٌ واحدٌ لا تعدُّدَ فيه حقيقةً، وإنّما التعدُّدُ بحسبِ الاعتبار، وأنّ ضوءَ غيرِها ليس عينَ ضوئِـها، بل ظلٌّ وأثرٌ له، لكنْ لَمّا كانتْ بحيث إذا طلَعتْ حصَلَ الضوءُ في المقابلِ، وإذا غرُبتْ فلا يُتخيَّل في بادئ النظرِ أنّ هذا الضوءَ المنبسِطَ الوحدانِيَّ الساريَ في العالَمِ كلّه ضوءُ الشمسِ، وقَع كلُّ جزءٍ منه في جزءٍ من العالَمِ، فالعالَـمُ كلُّه مضيءٌ بضوءِ الشمسِ لا بضوءٍ زائدٍ على ضوئِـها، لكنْ هذا المتخيِّلَ إنْ كان عاشقًا للشمس بحيث تَوجَّه نظرُهُ بكليَّـتِه إليها، ورأى الشمسَ وضوءَها، وغاب عن نظرِه غيرُهما؛ فهو حينئذٍ لا يَقدر على مطالعةِ البرهانِ والخارجِ، فهو من السُّكارَى ومعذورٌ في ذلك، فلا يُنسَب إلى قصورٍ؛ لأنّه حينئذٍ في حكْمِ المجانِينَ، وإنْ لم يكنْ كذلك فهو غيرُ معذورٍ، بل معاندٌ لا يُسمَع كلامُهُ، ولا يكون حَرِيًّا بالمذاكرةِ معه.

---

(١) أي: النفط، وهو سائلٌ مشتعلٌ.

[الأقيسة المتعارضة حول الرؤية إلى الكون]

فيَحصل في ضوءِ البيت في باديء النظرِ أقْيسةٌ أربعةٌ متعارضةٌ؛ لأنّه إنْ رُوعيَ اتّحادُه بهذه الاعتباراتِ الأربعِ؛ **فإنْ ذهَلَ عن كونِه حاصلًا بمقابلةِ الشمسِ**، يُقال: ضوءُ البيتِ باعتبارِ وجودِه المحموليِّ عينُه بسائرِ الاعتباراتِ، وهو بها لا دخْل لشيءٍ فيه، بل حاصلٌ بأصلِ البيتِ، إنْ رُوعيَ أنّ الضوءَ منبسطٌ وحدانيٌّ، يُقال: ضوءُ البيتِ بها [أي: بالاعتبارات الأربع] عينُه باعتبار وجودِه المحموليِّ، وأثَرُه أثَرُهُ، وهو باعتبارِ وجودِهِ المحموليِّ عينُ ضوءِ الشمسِ.

وإنْ نُظِر إلى أنّه يحصل بمقابلةِ الشمسِ؛ فإنْ رُوعيَ أنّ وجودَ العرَضِ في نفسِهِ تابعٌ لوجودِهِ في محلِّه واتّصافِه به [كما هو مقرَّرٌ في الحكمةِ والكلامِ، حتى يَتراءَى من ظاهرِ كلامِ بعضهِم كالسَّعدِ العلّامةِ: أنّ وجودَه في نفْسِه عينُ وجودِه في محلِّه[1]] يُقال: هو باعتبارِ وجودِه المحموليِّ عينُ ذاتِهِ بالاعتباراتِ الثلاثةِ، وهو بها ثابتٌ للبيتِ لا للشمسِ، وأثَرُه أثرٌ له لا للشمس.

وإنْ نُظِر إلى أنّه وإنْ كان تابعًا لِما ذُكِر، لكنْ أثَرُه في الحقيقةِ أثَرٌ لضوءِ الشمسِ، يُقال: ضوءُ البيتِ بالاعتباراتِ الأربعِ حاصلٌ بضوءِ الشمسِ، وكلُّ ما هو كذلك ظِلٌّ للشيءِ، وأثَرُهُ أثَرُهُ.

وأنت خبيرٌ بأنّ آثارَ الضوءِ من الانجلاءِ، أو رؤيةِ الأشياءِ به وانتظامِ الحركاتِ والأفعالِ، وقِراءةِ الكُتُبِ وغيرِها؛ إنّما هي من وجودِها المحموليِّ مع قطْعِ النظرِ عن خصوصِ المحالِ، مثلًا: أنت تَقرأ الكُتُبَ بسببِ ضوءِ البيت،

---

(١) أشار إلى أنّ هذا الكلامَ فيه نوعُ مبالغةٍ بناءً على ضرورةِ احتياجِ العرَضِ بما يقوم هو به، لا بمعنى أنّ الوجودَ المحموليَّ للعرَض عينُ اتّصافِ المحلّ بالعرَض؛ لأنّ الاتّصافَ اعتباريٌّ، والعرَض له وجودٌ حقيقيٌّ.

لا دخْلَ لأصْلِ البيتِ فيه؛ فإنّ هذا الضوءَ وإنْ تحقَّق في غيرِهِ تَقرأ به الكُتُبَ، فالكبرى في القياسِ الأولى(١)، والثاني(٢) ممنوعةٌ منعًا ظاهرًا، وكذا في الثالث باعتبارِ قَيدِها الأخيرِ(٣)، فالصحيحُ إنّما هو القياسُ الرابعُ(٤).

[ترجيح معنى النور والظلمة بين المجازي واللغوي]

إذا تمهَّدَ هذا فنقول: قولُه تعالى: ﴿ٱللَّهُ﴾ أي: الشخصُ الأقدسُ، الواجبُ الوجودُ، المَعدنُ لكلِّ كمالٍ، المبعَدُ عن كلِّ نقصٍ وزوالٍ، المسمَّى بلفظِ «الله» ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، المرادُ بالسمواتِ هنا: كلُّ طبقةٍ عاليةٍ ماديةٍ، كالعرشِ والكرسيِّ وسائرِ الأفلاك بما فيها، أو مجردةٍ، كصفاتِ اللهِ تعالى والأرواحِ، وبالأرض(٥): كلُّ طبقةٍ سافلةٍ، كالعناصرِ والعنصرياتِ؛ إنسانًا أو حيوانًا أعجمَ، أو نباتًا أو جمادًا، وهذا الإطلاقُ وإنْ كان مَجازًا بحسبِ أصلِ اللغةِ لكنَّه أوفقُ بالبرهان.

ويحتمل أنْ يُريدَ بالسمواتِ الأفلاكَ بما فيها الشاملةَ للعرشِ، وبالأرض ما ذُكِر، أو أنْ يُريدَ(٦) بالسمواتِ الأفلاكَ غيرَ العرشِ، وهذا وإنْ كان أوفقَ بأصلِ اللغةِ لكنَّه إنِ اعتُبِر مفهومُ المخالفةِ أوهَم باطلًا؛ وهو أنّ اللهَ ليس نورَ غيرِها، وإلّا كان حكمُ غيرِها مسكوتًا، فالحقُّ الأوّلُ؛ لِيَعمَّ ما سوى اللهِ تعالى.

---

(١) أي: «ضوءُ البيتِ باعتبارِ وجودِه المحموليّ عينُه بسائرِ الاعتباراتِ، وهو بها لا دخل لشيءٍ فيه، بل حاصلٌ بأصلِ البيتِ»، وكلُّ ما هو كذلك لا دخلَ لشيءٍ فيه سوى محلّه.

(٢) أي: «ضوءُ البيتِ بالاعتبارات الأربع عينُه باعتبار وجودِه المحموليّ»، لكن ليس عينًا بل ظلًّا له.

(٣) أي: «وأثَرُه أثَرٌ له لا للشمس»، وكلُّ ما هو كذلك لا دخلَ لشيءٍ فيه سوى محلّه.

(٤) من خلال هذه الأقيسة تجلَّت قيمةُ معرفةِ الوجود المحمولي والرابطي الاتصافي؛ فهذه الأقيسة أيضًا تجري على وجود العالَم، فالقياسُ الصحيحُ هو: أنّ وجودَ العالَمِ أثرٌ لوجودِ اللهِ تعالى.

(٥) عطفٌ على قولِه: «بالسموات»، أي: والمراد بالأرض... إلخ.

(٦) عطفٌ على قولِه: «أن يريدَ»، أي: يحتمل أن يريدَ... إلخ.

ثمَّ إنْ كان النورُ بالمعنى المجازيِّ [أي: الله ذو نُورِ السمواتِ والأرضِ[١]، أو منوِّرُها، أي: مفيضُ النورِ عليها] فلا إشكالَ، وعلى هذا المعنى الظاهريُّون من المفسِّرين.

وإنْ كان بمعنى (روشنايي) [كما يتراءى] كان مشكِلًا؛ لأنّ اللهَ ليس نورًا بمعنى (روشنايي)، بداهةَ أنّه ليس ضوءًا بل مُضيءٌ. ولا نورَ[٢] السمواتِ والأرضِ بمعنى (روشنايي) الثابتِ لها، وعلى هذا المعنى الظاهرِ يُحمَل الآيةُ الشريفةُ كما عليه العرفاءُ، ويَندفع الإشكالُ بإثباتِ كونِ اللهِ في ذاته نورًا بمعنى (روشنايي)، وبالحملِ[٣] على التجوُّزِ في كونه عينَ نورِ السموات والأرضِ.

[مقابلة الوجود والعدم بالنور والظلمة]

وتوضيحُ ذلك: أنّ الوجودَ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ المعبَّر عنه في الفارسية بقولِهم: (هَسْتي[٤]) أمرٌ حقيقيٌّ خارجيٌّ مبدأٌ لجميعِ صفاتِ الكمالِ، كالحياةِ والعلمِ، والإرادةِ والقدرةِ، والسمعِ والبصرِ، والكلامِ، وجميعِ[٥] صفاتِ التكميلِ، ككونِه خالقًا، رازقًا، محييًا، مميتًا، مصوِّرًا... إلى غيرِ ذلك.

وأنّ العدمَ[٦] بمعنى (نيستي[٧]) مبدأٌ لجميعِ سماتِ النقصِ، كالجهلِ، والعجزِ وعدمِ الإرادةِ، والعمَى والبَكَمِ والصمَمِ... إلى غيرِ ذلك.

---

(١) يُنظَر: «غرائب التفسير وعجائب التأويل» برهان الدين محمود الكرماني (٢: ٧٩٦)، «الكشاف عن حقائق التنزيل» الزمخشري (٣: ٢٤٥).
(٢) عطفٌ على قولِه: «ضوءًا»، أي: وليس نورَ السموات والأرضِ بمعنى (روشنايي)... إلخ.
(٣) عطفٌ على قولِه: «بإثباتِ كون»، أي: ويندفعُ الإشكالُ بالحمل على التجوُّز... إلخ.
(٤) لفظٌ فارسيٌّ بمعنى الوجود الاسميّ والحقيقيّ.
(٥) عطفٌ على قولِه: «جميع صفات الكمال»، أي: مبدأٌ لجميعِ صفاتِ التكميل... إلخ.
(٦) عطفٌ على قولِه: «أنّ الوجودَ»، أي: توضيحُ ذلك أنّ العدمَ... إلخ.
(٧) لفظٌ فارسيٌّ بمعنى العدم الاسميّ والحقيقيّ.

وأنّ الوجودَ بمعنى (هستي) يُعبَّر عنه بالنورِ بمعنى (روشنايي)، والعدمَ بمعنى (نيستي) يُعبَّر عنه بالظلمة بمعنى (تاريكي[١])؛ لأنّه كما أنّ النورَ سببٌ للانجلاءِ وحصولِ الآثار، والظلمةَ لعدمِ الانجلاء وعدمِ حصولِ الآثار؛ كذلك الوجودُ سببٌ لجميعِ صفاتِ الكمالِ والتكميلِ، والعدمُ لجميعِ سِماتِ النقص[٢].

---

(١) لفظٌ فارسيٌّ وكرديٌّ بمعنى الظلمةِ الحقيقيّةِ.

(٢) حقّق المؤلّفُ في الفرق بين العدمِ الأصلي والعدمِ الرابطي؛ وذلك في «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٩٣-٩٤): «والعدمُ منشأ كلِّ نقصٍ وزوالٍ، فإذا ثبَت أنّه يَجب وجودُه ثبَت أنّه مَعدِنُ كلِّ كمالٍ وخيرٍ، وإذا امتَنع عدمُه ثبَت أنّه يَنتفي عنه كلُّ نقصٍ وزوالٍ، هذا معنى ما اشتَهَر أنّه ثبَت بالاستقراء أنّه ما من خيرٍ إلا وهو ناشئٌ عن الوجودِ، وما من شرٍّ إلا وهو ناشئٌ عن العدمِ، فشرُّ الكافرِ والفاسقِ للكفرِ والفسقِ العدميَّين، وخيرُ المؤمنِ والعادلِ للإيمانِ والعدالةِ الوجوديَّين.

وما يقال: إنّه يَحتمل أن يكونَ الكفرُ والفسقُ في الأوّلَين تعبيرًا عن وجوديٍّ لا نَعلم ما هو، أو يكونَ المرادُ بالكفرِ التكذيبَ، وهو وجوديٌّ، وبالإيمانِ عدمَ الكفرِ، وهو عدميٌّ، فالشرُّ نَشأ من الوجوديِّ، والخيرُ من العدميِّ!

فالجواب عنه: أمّا أوّلًا: فهذا احتمالٌ عقليٌّ، وهو لا يُنافِي العلومَ القطعيةَ العاديةَ، كما أنّه يَحتمل أن يَنقلِبَ كتُبُك ذهبًا، وهو لا يُنافِي الجزمَ بأنّها غيرُ ذهبٍ.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ كونَ التكذيبِ منشأً للشرّ، ليس من أصلِ التكذيبِ، بل لأنّه فردٌ من أفرادِ عدمِ الإيمان؛ لأنّه صادقٌ به وبالشكِّ والترديد.

ألا يُرَى أنّ تكذيبَ الكَفرةِ [من إضافةِ المصدر إلى المفعول] لكونهِ فردًا من أفرادِ الإيمان خيرٌ مبدأٌ للخيرِ، فأصلُ التكذيبِ في ذاته لم يكن مَنشأً للشرّ.

والإيمانُ في اللغةِ والشرعِ والعرفِ عبارةٌ عن التصديقِ بما جاء به النبي ﷺ، والتعبيرُ عنه بعدمِ الكفرِ تعبيرٌ بلازمٍ اعتباريٍّ صادقٍ عليه، ولا يَلزم مِن كونِ التعبيرِ عدمًا كونُ المعبَّر عنه عدَمًا.

وبهذا يُعلَم جوابُ إشكالٍ قويٍّ لم أرَ مَن تعرَّض له؛ وهو أنّ صفاتِ اللهِ السلبيةَ [ككونِه ليس بجسمٍ ولا عرَضٍ] عَدَماتٌ، فمقتضى تلك القاعدةِ أن تكونَ مبدأً لصدورِ نقائصَ منه تعالى.

وحاصلُ الجواب: أنّها أمورٌ اعتباريةٌ، مِصداقُها وجودُ اللهِ الخير، ولا يَلزم من كونِ التعبيرِ عدمًا كونَ المعبَّر عنه عدمًا [كما سبَق أنّ التعبير بالإيمان بعدم الكفر لا يلزم منه أن يكونَ منشأً للنقائص].

=

[مراتب الوجود بين ما له الوسائط وعدمها]

فحاصلُ الآيةِ الشريفةِ: أنّه كما أنّ ضوءَ الشمسِ ضوءٌ بمعنى (روشنايي)، ومضيءٌ بذاته، وسببٌ للآثار بذاتِه، وضوءٌ للشمسِ ولغيرِها، بمعنى أنّه لو لم يَتحقَّقِ الضوءُ لم يكنِ الشمسُ ولا غيرُها مضيئةً؛ لأنّ شيئًا منها ليس مضيئًا في ذاتِه، بل لاشتمالِه على حصّةٍ من الضوءِ كما مرَّ مفصَّلًا، كذلك اللهُ تعالى عينُ الوجودِ بمعنى (هستي)، وموجودٌ بذاتِه لا باشتمالِه على حصّةٍ زائدةٍ من الوجودِ، وسببٌ لجميعِ صفاتِ الكمالِ والتكميلِ، وعينُ وجودِ العالَمِ، **بمعنى أنّه لولا ذاتُه تعالى لم يَتحقَّقِ الوجودُ لِما ليس عينَه؛ لا لصفاتِه، ولا لغيرِها من العالَم**[1].

فحَمْلُ النورِ على ذاتِه حقيقةٌ، وكونُه نورَ السموات والأرض مجازٌ مبالغةً في كمالِ السببيةِ، فكان ذاتُ اللهِ [لكونِه علّةً لوجودِ كلِّ شيءٍ وصفاتِهِ] عينَ[2] وجوده وصفاته، وكما أنّ ضوءَ الشمسِ يؤثِّر [عادةً] في المقابلِ بلا واسطةٍ، أو بوسطٍ، أو وسائطَ كما مرَّ، كذلك اللهُ يؤثِّر في الشيءِ إمّا بالذاتِ، أو بوسطٍ،

= على أنّه يَحتمل أن يُرادَ بالوجود والعدمِ في قولهم: الوجودُ مَعدِنُ كلِّ خيرٍ وكمالٍ، والعدمُ منشأُ كلِّ نقصٍ وزوالٍ، المحموليُّ لا الرابطيُّ أيضًا؛ بدليلِ التمثيلِ بالكفرِ؛ فإنّه موجودٌ بالرابطيِّ، كما في قولنا: فرعونُ كافرٌ.

أو يقال: إنّ المرادَ بكونِ العدمِ منشأً للشرِّ، أنه إن حصَل شرٌّ فهو من العدمِ، لا أنّه متى حصَل العدمُ تحقَّق الشرُّ البتّة؛ فإنّ العدمَ الرابطيَّ قد يكون خيرًا، كما في كونِ اللهِ ليس بجسمٍ؛ إذ لو كان جسمًا لَكان محتاجًا ومركبًا.

وقد يكون شرًّا، كما في كونِ العنقاءِ ليس بجسمٍ؛ إذ لو لم يكن جسمًا لَكان معدومًا؛ لأنّه من ذاتياتِه، وبما ذَكرنا عُلِم صحّةُ قولِ الطُّوسيِّ في «تجريدِهِ»: والوجودُ كلُّه خيرٌ، ولا يَرِد عليه ما في شرحِه الجديدِ.

(١) لتفصيل الاستدلال، تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٩٦-٩٩).

(٢) عطفٌ على قولِه: «علةً»، أي: فكان ذاتُ اللهِ لكونِه عينَ وجودِه وصفاتِه.

أو بوسائطَ كما مرَّ، ولكونِ[١] تلك الوسائطِ حاصلةً باختيارِ اللهِ عاديةً، لا تُنافي كونَ اللهِ مختارًا.

[الحمل المتواطئ والمتعارف][٢]

وإذا أحاط علمُك بجميع ما ذكرْنا في ضوءِ الشمسِ سهَّل عليك أنْ تعلمَ أنّه يُستفاد من الآيةِ الشريفة: أنَّ اللهَ تعالى كان في الأزل من ذاتِه، بذاتِه، في ذاتِه؛ وجودًا وحياةً، وعلْمًا وقدرةً وإرادةً، وسمعًا وبصرًا، وكلامًا، وتكوينًا شاملًا لجميعِ التأثيراتِ، كالخلْقِ والترزيقِ والتصويرِ، بمعنى (هستى وزندگى ودانايى وتوانايى وخواهش كارى وشنوايى وبينايى و گويايى وآفريدگاري)[٣]، وموجودًا وحيًّا، وعليمًا وقادرًا، ومريدًا، وسميعًا وبصيرًا، ومتكلِّمًا وخالقًا، بمعنى (هَست، وزِندَه، ودانا، وتَوانا، وخَواهش كار، وشنوا، وبينا، وگويا، وآفريدگار).

فهو تعالى بذاته لا بزيادةِ صفةٍ، ومن ذاتِه لا بإيجادِ غيرِه في ذاتِه لا بالاعتبارِ، علمٌ وعالِـمٌ، وقدرةٌ وقادرٌ... إلى سائرِ الصفاتِ، نظيرُ: الضوءُ ضوءٌ ومضيءٌ، في أنّ الحملَ[٤] لكونِ الموضوعِ حصّةً من المحمولِ أو مصدرَه [مبدْأه] لا لاشتمالِه على حصّةٍ زائدةٍ، بخلافِ الممكنِ؛ فإنّ صفاتِه زائدةٌ عليه، فلا يصحُّ حمْلُ مبادئِ الاشتقاقِ عليه، فائضةٌ عليه[٥] مِن غيرِه، وهو اللهُ؛ إمّا بالذاتِ مثلُ: زيدٌ موجودٌ، أو بالواسطة مثلُ: علْمُ زيدٍ موجودٌ، فيُقال: زيدٌ موجودٌ وعالِـمٌ

---

(١) عطفٌ على قولِه: «حاصلة»، أي: لكونِ تلك الوسائلِ وسائلَ عاديّةً... إلخ.
(٢) هذا الموضوع فيه منهجٌ جديدٌ لبيان عينيّةِ الصفات.
(٣) هذه الألفاظ تفسيرٌ فارسيٌّ لتلك الألفاظ السابقة على الترتيب، أي: تفسيرٌ لقولِه: «وجودًا وحياةً» إلى قولِه: «والتصوير».
(٤) قولُه: «في أنّ الحملَ» أي: بمعنى أنّ الحملَ... إلخ.
(٥) عطفٌ على قولِه: «زائدة عليه»، أي: فإنّ صفاتِه فائضةٌ عليه... إلخ.

وقادرٌ... إلى باقي الصفاتِ، نظيرُ: الشمسُ مضيئةٌ، في أنّ الحملَ [لاشتمالِ الموضوعِ على حصّةٍ من مبدأِ المحمولِ] فائضةٌ عليه من غيرِه، ويُقال: لونُ زيدٍ موجودٌ، نظيرُ: الهواءُ مضيءٌ، في أنّ الحملَ لاشتمالِ الموضوعِ على حصّةٍ من مبدأِ المحمولِ فائضةٌ عليه من غيرِه [وهو اللهُ تعالى] بغيرِه [وهو زيدٌ]؛ إذْ وجودُ العرَضِ تابعٌ لوجودِ محلِّه، فعُلِم أنّ صفاتِ الله عينُ ذاتِه.

[استدراك عن عينية الصفات الذاتية]

لكنْ لَمّا عَلِم اللهُ في الأزل بذاته أنّه يُوجِد العالَـمَ بأعيانِه، وأجزائِه وجزئيّاته، وأحوالِه وأحوالِها، أعراضًا أو غيرَ أعراضٍ، وعَلِم أنّه لا مناسبةَ بينه وبين العالَمِ بوجهٍ، وأنّ الإيجادَ ـ لكونِه نِسبةً بين المؤثِّر والأثرِ ـ يَقتضي أنْ يكونَ مناسبةٌ بينهما؛ اقْتضَى بذاته [إيجابًا لا اختيارًا] صفاتٍ أزليّةً [هي الوجودُ والحياةُ، والعلمُ والإرادةُ، والقدرةُ والتكوينُ، والبصرُ والسمعُ، والكلامُ، بالمعاني الاسميّةِ[1]] لِتكونَ مظاهرَ ومرايا ومَجالِي للذات ووسائلَ عاديّةً بينه تعالى وبين العالَمِ، فيَحصُلَ تأثيرُ اللهِ فيه.

وتوضيحُ ذلك: أنّ وجودَ زيدٍ بمعنى (هستى) [وهو عوارضُهُ المشخِّصةُ التي بها امتاز زيدٌ عن غيرِه] سببٌ عاديٌّ لوجودِ زيدٍ، بمعنى كونِه[2]، وسببٌ عاديٌّ لِكونِه حيًّا عليمًا[3]، وكونِه ماشيًا متحرِّكًا ساكنًا كاتبًا... إلى سائرِ أحوالِهِ[4]؛ إذْ لولا تلك العوارضُ كان إنسانًا كليًّا، والكليُّ لا وجودَ له إلّا في ضمنِ الفردِ، أي: بوجود الفردِ، كما في الحكمةِ والكلام، فكان معدومًا صِرفًا، فإذا انضمَّتْ

---

(١) أي: أصلُ تلك الصفات لا تعلُّقاتُها.

(٢) أي: سببٌ لوجودِه بمعناه الحدثيّ.

(٣) أي: سببٌ لاتصافه بتلك الصفات الاسميّة.

(٤) أي: سببٌ لاتصافه بالصفات الفعليّة.

تلك[١] إلى إنسانيَّتِه وُجِد، وإذا وُجِد صحَّ أنْ يُتَّصفَ بتلك الصفاتِ.

وكذا صفةُ علْمِه [مثلًا] سببٌ لِكونِهِ عالِمًا، أي: متَّصفًا بالكاشفيّةِ، ولكونِهِ[٢] عالِمًا بالأشياء، أي: لِصحّةِ تعلُّقِ علْمِه بها، ولِكونِـه عالِمًا بالشيءِ الفلانيِّ، ولكونِهِ معلومًا له.

[المصدر بين المعنى الاسمي والحدثي]

ففي العلمِ يتحقَّق خمسةُ أشياءَ: الصفةُ الذاتيةُ، وثلاثةُ مصادرَ مبنيّةٍ للفاعلِ؛ أحدُها بلا رعايةِ التعلُّقِ بالمفعولِ، ثانيها مع رعايةِ التوجُّه إلى الأشياءِ، رابعُها[٣] كونُه كاشفًا له، ومصدرٌ مبنيٌّ للمفعول. فالأوَّلُ سببٌ للكلِّ، والثاني لِما بعده، والثالثُ لِما بعده، والرابعُ للأخيرِ، وكذا سائرُ الصفات المتعديةِ[٤]، وأمّا الحياةُ

---

(١) أي: عوارضُه المشخِّصةُ.

(٢) قولُه: «لكونه» ثلاث مراتٍ، عطفٌ على قولِه: «لكونه عالمًا»، أي: سببٌ لكونه... إلخ.

(٣) رابعُ الخمسةِ، وثالثُ المصادر المبنيّ للفاعل؛ لأنّ الأوَّلَ الصفةُ الذاتيّةُ، والثاني: المصدرُ المبنيُّ للفاعل بلا رعايةِ التعلُّق بالمفعول، أي: اعتبارُ تعلُّقِ العلم بلا متعلَّق، والثالثُ: مع رعايةِ التوجُّه إلى الأشياء بلا تشخيصٍ، والرابع: كون المصدرِ كاشفًا للشيء الفلانيِّ، أي: كونُ التعلُّقِ بالشيءِ الفلانيِّ، والخامسُ: مصدرٌ مبنيٌّ للمفعول، أي: الأثرُ الحاصل بذلك التعلُّقِ.

(٤) هذه المعاني مَخرجٌ لدفع توهُّم احتياج ذاتِ اللهِ لصفاتِه، فباعتبار مصدرِ المبنيّ للفاعلِ بلا رعايةِ التعلُّقِ بالمفعولِ [أي: باعتبار التعلُّق بلا رعايةِ المتعلَّق] لا يحتاج إلى الصفات، بمعنى: «يكونُ اللهُ بذاته مصدرًا للمصدر المعلوم بلا رعاية المتعلَّق بالفتح؛ إذ لا يُراعَى فيه غيرُه حتَّى يكون مناسبًا له، فيَحتاج إلى سبَبِ المناسبةِ»، لكن بحسبِ المتعلَّقِ في الاعتبار يلزم ضرورة الصفات؛ لعدم المناسبة بين ذاتِه تعالى وبين ما سواه، كما قال قبل قليل: «لكن لَمّا عَلِم اللهُ في الأزل بذاته أنّه يُوجِد العالَـم بأعيانه، وأجزائه وجزئياته، وأحواله وأحوالها، أعراضًا أو غيرَ أعراضٍ، وعَلِم أنّه لا مناسبةَ بينه وبين العالَـمِ بوجهٍ، وأنّ الإيجادَ [لكونِهِ نِسبةً بين المؤثِّر والأثرِ] يَقتضي أن يكونَ مناسبةٌ بينهما؛ اقتضَى بذاته [إيجابًا لا اختيارًا] صفاتٍ أزليّةً لِتكونَ مظاهرَ ومرايا ومَجالِي للذات، ووسائلَ عاديّةً بينه تعالى وبين العالَـمِ، فيَحصُلَ تأثيرُ اللهِ فيه». تُنظَر أيضًا: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٢٣٠-٢٣٢).

فلها المصدرُ المبنيُّ للفاعلِ الأوَّل؛ إذ ليس له متعلَّق[1].

---

(١) أجاب المؤلِّف عن إشكالٍ قويٍّ حول هذا الموضوع في رسالته «الدوائر العشرون» المخطوطة (٢٣-٢٥)، فيقول:

«إن قيل: احتياجُ المصادر المبنية للمفعول [أي: النظر إلى المصادر من جانب المفعول لا الفاعل] إلى الصفات الزائدة [كما اعترفتم به] مستلزِمٌ لاحتياجِ المصادر المعلومة أيضًا إليها، بداهةَ أنها نِسَبٌ وإضافاتٌ محتاجةٌ إلى الطرفَين، وبداهةَ أنّ معلوميةَ زيدٍ لله كما أنها صفةٌ لزيدٍ كذلك صفةٌ لله، فلا يصحُّ قولُكم: لا يحتاجُ اللهُ في المصادر المعلومة إلى الصفات الزائدة.

قلنا: ليس توقُّفُ أحدِ المتضايفَين على الآخر احتياجًا إليه؛ فإنّ هذا التوقُّف جزءُ ماهيتِه، ومعنى الحاجةِ أن يحتاجَ الشيءُ بعد تحقيقِ ماهيَّتِه إلى أمرٍ آخَر، ولا خفاءَ في احتياجِ المصدرِ المجهول إلى المصدر المعلوم؛ لكون الثاني مؤثّرًا في الأوَّل [مثلًا] لا يتحقَّقُ معلوميّةُ شيءٍ إلا بتعلُّقِ علمِك به، وقد لا يحتاجُ شيءٌ منهما إلى أمرٍ آخَر، ككون الله مقتضيًا بذاتِه لصفةِ حياتِه الزائدة؛ فإنّ اللهَ لا يحتاجُ في هذا الاقتضاء إلى شيءٍ، والحياةُ لبساطتِها لا تحتاجُ إلى شيءٍ، وككونِ اللهِ خالقًا للعقلِ الأوَّل، على زعمِ الحكماء.

وقد يحتاج المصدرُ المعلومُ إلى شيءٍ آخَرَ غيرِ الفاعلِ دون المصدر المجهول، كصدورِ العقلِ الثاني منه بواسطةِ العقلِ الأوَّل عند الحكماء.

وقد يحتاج كلٌّ منهما إلى أمرٍ آخَر، ككونِ النجّار الناحت للسرير؛ إذِ الناحتيّةُ محتاجةٌ إلى الله وصفاته، وإلى صفات الناحت وآلةِ النحتِ، ومنحوتيّةُ السرير إلى خشَبةٍ وسائرِ أجزائِه، والاحتياجُ الثاني احتياجٌ للمجعول لا للجعل أو الجاعل؛ إذِ النجّار ناحتٌ في نفسِه ولو لم يكن سريرٌ وأجزاؤُه، بل إنما يحصلُ السريرُ به.

ويمكن أن يُتصوَّر احتياجُ المصدر المجهول إلى شيءٍ آخَر ولا يحتاج المصدرُ المعلوم، كأن يصدُرَ مركَّب من بسيطٍ صدورًا إيجابيًا، ولكن ليس له مثالٌ واقعيٌّ على شيءٍ من المذاهب [من أهل المِلَل والفلاسفة] بل لا يجوز؛ لأن المركبات صادرةٌ عند أهل الملل من الله بإرادتِه، وعند الحكماء من الله بواسطة العقول والنفوس.

ومن هذا عُلِم ما تقرَّر في الحكمة والكلام أن الأجزاءَ الماديّةَ والصوريّةَ عِللُ الماهيّة ووجوداتِها لا علةُ الإيجاد؛ إذِ علّةُ الإيجاد هي الفاعليّةُ، فعُلِم أنّ احتياجَ المصادر المجهولة إلى شيءٍ لا يستلزم احتياجَ المعلومةِ إليه [أي: لا يستلزم احتياجَ المصادر المعلومة إلى ذلك الشيء].

على أنّ قولنا: معلوميّةُ الشيء لله، قدرٌ مشترَكٌ لا مصدرٌ مجهولٌ، وإنما المصدر المجهول =

[إثبات أن الوجود عين الذات]

فكما أنّ الفصلَ يُقوِّم الجنسَ نوعًا، كذلك الوجودُ بمعنى (هستى) ـ وهو عينُ التشخُّصِ، بمعنى ما يُفيد الهاذيّةَ ـ يُقوِّم نوعَ الممكنِ شخصًا، فلو كان الوجودُ بهذا المعنى زائدًا عليه تعالى لَكان له ماهيّةٌ كليّةٌ تتعيَّن وتُوجد بانضمامِ عوارضَ شخصيّةٍ، فلَزِم تركيبُ الباري تعالى، وهو يستلزم الاحتياجَ المنافيَ للوجوبِ، كما أشار إلى ذلك البيضاويُّ في أوائلِ سورةِ الزمر[١].

وأيضًا فاحتياجُ بعضِ أجزاءِ المركَّبِ إلى البعضِ في الوجود ضروريٌّ[٢]، كما في الحكمةِ والكلامِ، فجُزءاه إمّا واجبانِ أو ممكنان أو مختلفانِ؛ فيَلزم على الأوّلِ احتياجُ الواجبِ الجزءِ، وعلى الثاني أنّ المركَّبَ من الممكن ممكنٌ، وعلى الثالثِ كلاهما، والكلُّ باطلٌ[٣].

= مجرَّدُ قولنا: معلوميّةُ الشيء، بلا رعايةِ اللهِ معه، فليُتأمَّل، حتى يُعلَمَ بطلانُ ما حقَّقه المحقِّق الدوانيّ، والخياليُّ، وأتباعُهم مِن أنّ الشيخ الأشعريَّ لا يسعُه إنكارُ اللزوم بين أفعالِه تعالى؛ إذ لا يمكنه إنكارُ لزومِ خلقِ الجوهر والمكان والهيولى والجزء لخلقِ العَرَض والممكن والصورة والكلّ؛ لعدمِ إمكانِ تحقُّقِ الأربعة الأخيرة بدون خلقِ الأربعةِ الأولى، فالتبس عليهم الأمرُ، وظنُّوا استلزامَ احتياجِ المجعولِ إلى أمر احتياج الجعل والجاعل إلى ذلك الشيء».

(١) قال الإمامُ البيضاويُّ في «تفسيره»: «﴿ لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾ كما زعموا ﴿ لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾؛ إذ لا موجودَ سواه إلّا وهو مخلوقُهُ؛ لقيامِ الدلالةِ على امتناعِ وجودِ واجبَين ووجوبِ استنادِ ما عدا الواجبِ إليه، ومن البيِّن أنّ المخلوقَ لا يُماثِل الخالقَ فيَقومَ مقامَ الوالد له. ثمَّ قرَّر ذلك بقوله: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴾؛ فإنّ الألوهيّةَ الحقيقيةَ تَتبعُ الوجوبَ المستلزمَ للوحدةِ الذاتيةِ، وهي تنافي المماثلةَ فضلًا عن التوالُدِ؛ لأنّ كلَّ واحدٍ من المثلَين مركبٌ من الحقيقةِ المشتركةِ والتعيُّنِ المخصوصِ، والقهاريةُ المطلقةُ تُنافي قبولَ الزوالِ المحوجِ إلى الولدِ». «**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**» البيضاوي (٥: ٣٧).

(٢) هذا على فرضِ التركيب.

(٣) لتفصيل الاستدلال، تُنظَر: «**الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية**» (١: ٨٨-٩٠).

[دليل أن الله بذاته مصدر كل كمال عقلًا ونقلًا]

ولو ترتَّب آثارُ صفاتِه تعالى عليه بتلك الصفات، ولولاها لم تترتَّب عليه؛ لَـزِم استكمالُ اللهِ بما ليس عينَه، سواءٌ سُمِّي غيرًا أم لا غيرًا، وهو إنْ كان لا يضرُّ ضررًا تامًّا [لِكونِ صفاتِه من آثارِه اللازمةِ] لكنَّه يُنافي كمالَ التوحيدِ وجلالَ الوجوبِ، فدلَّ البرهانُ العقليُّ على أنّ اللهَ بذاته بلا زيادةِ الصفات من الوجودِ وغيرِه كافٍ في حصولِ الآثار.

وجملةُ «اللهُ نورٌ» المستفادةُ من قولِه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور: ١٥]، ومثلُ قولِه تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]؛ دلَّتْ على هذا(١)، وأيَّدَتِ البرهانَ العقليَّ.

[ضرورة وساطة الصفات بين الخالق والخلق]

وكذا البرهانُ العقليُّ دلَّ على وجوبِ زيادةِ الصفاتِ؛ وهو أنّ اللهَ مؤثِّرٌ في العالَمِ، والمناسبةُ بين المؤثِّرِ والأثَرِ لازمةٌ عادةً، ولا مناسبةَ بينه وبين العالَمِ بوجهٍ، ولو فُرِض عدمُ اشتراطِ المناسبةِ فمواجهةُ الأثرِ للمؤثِّر حين التأثير لازمةٌ، ولولا زيادةُ الصفاتِ لم يحصلِ المواجهةُ؛ إذْ كما أنّ الشمسَ بشعشعةِ أنوارِها مانعةٌ عن كمالِ النظرِ إليها، كذلك بالأَوْلى شعشعةُ تجليّاتِ ذاتِه تعالى مانعةٌ عن مواجهةِ الأثرِ إليه، ولو فُرِض المواجهةُ الناقصةُ أذابَتِ الأثرَ شعشعةُ التجليّاتِ؛ إذْ كما أنّ حقيقةَ العنقاءِ عدمٌ بمعنى (نيستى) ومنشأٌ لجميعِ صفاتِ النقصِ، كذلك حقيقةُ كلِّ شيءٍ عدمٌ بمعنى (نيستى)، ولا مناسبةَ بين العدمِ وبينه تعالى بوجهٍ إلّا بالتبايُنِ التامِّ الأكملِ، فلا يَقدر أنْ يواجِهَ اللهَ، ولو واجَهه ووجَد لَذابَ فورًا.

---

(١) أي: نُسِب النورُ إلى ذاتِه على طريقِ المواطأةِ لا على طريقِ الاشتقاق، ولم يُنسَب إليه عن طريقِ صفاتِه.

فاقتضى الحكمةُ الإلهيّةُ أنْ يوجِدَ الصفاتِ الزائدةَ له إيجابًا؛ لأنّها في ذواتِها ممكنةٌ تُناسِب العالَمَ، وللزومِها له تعالى واتّصافه بها تُناسِب اللهَ، فلها جناحٌ لاهوتيٌّ وجناحٌ ناسوتيٌّ، فتكون واسطةً بينه تعالى وبين العالَمِ، بها يحصل المناسبةُ وحُجُبًا بينه وبين العالَمِ، فتكون كالْعَيْنك[1] للعالَمِ، يَقدر أنْ يُواجِهَ به اللهَ[2]، فأشار اللهُ إلى ذلك بقوله: ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[3]، وصرَّح به في آياتٍ دالةٍ على زيادةِ الصفاتِ، مثل: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧]، ﴿وَٱللَّهُ قَدِيرٌ﴾ [الممتحنة: ٧]؛ وذلك لأنّ قولنا: زيدٌ عليمٌ قديرٌ، يدلُّ وفاقًا بحسبِ اللُّغةِ والعرْفِ على أنّ في زيدٍ صفةً ذاتيّةً زائدةً ليست في الجاهلِ والعاجزِ، ومعلومٌ[4] أنّ القرآنَ والحديثَ يُحمَلانِ على المعنى اللغويِّ والعُرفيِّ ما لم يَمنع مانعٌ، وهنا ليس مانعٌ.

[اعتراضان قويّان للمعتزلة وجوابهما]

وقولُ المعتزلةِ: إنّ هنا مانعًا هو الاستكمالُ بالغيرِ، وتعدُّدُ القدماءِ، مدفوعٌ: أمّا الأوّلُ فبما ذَكرْنا أنّ زيادةَ الصفاتِ ليستْ لحاجةِ الله إليها، بل اللهُ في ذاتِه بذاتِه من ذاتِه، وجودٌ وعلمٌ، وموجودٌ وعالِمٌ، إلى سائرِ الصفاتِ، وإنّما هي لحاجةِ العالَمِ إليها.

---

(١) أي: المِنظارة.

(٢) ما أجمَل بيانًا! ها هو معرفةُ العرفاء لله ربِّ العالَمين.

(٣) أي: بإضافة النور إلى السموات أشار إلى زيادةِ الصفات؛ لأنّ السموات المخلوقةَ لا مناسبةَ لها مع ذاتِه بوجهٍ من الوجوهِ ولو بالخلقِ إلّا عن طريقِ الصفات الذاتيّة العليّةِ.

(٤) هذا التوجيهُ دفعُ توهُّمٍ من أنّ أخذَ تلك المعاني من الصفات الإلهيّة حاصلٌ بقياس الخالق على المخلوق، وهو لا يجوز. فأجاب: بأنّه ليس أخذُ تلك المعاني من طريق القياس المذكورِ، بل من طريقِ دلالةِ اللغة والعرفِ؛ لأنّ القرآنَ نزل بهما.

وأمّا الثاني فلأنّ وجودَ الصفاتِ الزائدةِ عينُ وجودِ الذاتِ، بمعنى أنّ كُلًّا منها موجودٌ بعين وجودِ ذاتِه، فالموجودُ متعدِّدٌ، والوجودُ واحدٌ، نظيرُ: أنّ كلًّا من الشمسِ وضوئِها مضيءٌ بضوءٍ واحدٍ، لكن إضاءةُ الضوءِ بالذات، وإضاءةُ الشمسِ بالضوء المرتبط بها، فالمضيءُ متعَدِّدٌ، والضوءُ واحدٌ.

وقد تقرَّر في الحكمةِ والكلامِ أنّ القِدمَ من صفاتِ الوجود أوَّلًا وبالذات، والموجودِ[١] تبعًا، فلكون الوجودِ واحدًا لا يَلزم تعدُّد القدماءِ.

[تحقيق نفيس في الصفات الذاتية]

نعم الظاهرُ من كلامِ الظاهريِّين من المتكلِّمين أنّ اللهَ ليس في ذاتِه علمًا وقدرةً وغيرَها من الصفاتِ، وأنّ وجودَها غيرُ وجودِ الذات، فيَرِد عليهم الإشكالانِ.

وجوابُهم بأنّها لكونـها صفاتٍ لازمةً تكون لا عينًا ولا غيرًا، فلا يكون اللهُ مستكملًا بالغير، ولا يلزم تعدُّدُ القدماءِ المتغايرةِ غيرُ تامٍّ[٢]؛ لأنّه منافٍ لكمال التوحيد، فالحقُّ ما ذكرْنا، كما صرَّح به القُطبانِ الشهابُ السَّهْرَوَرْديُّ والإمامُ الربانيُّ قُدِّس سرُّهما، وقالا: هو مرادُ السلفِ الصالحين القائلين بزيادتِها[٣].

ثمَّ إنّ اللهَ وإنْ كان في ذاتِه بذاته وجودًا وحياةً وقدرةً إلى باقي الصفات بلا زيادتِها، ويَمتنع أنْ يكونَ وجودُه بمعنى الكونِ ثابتًا له بالوجود الزائدِ؛ لِما مرَّ.

---

(١) أي: من صفات الموجودِ تبعًا.

(٢) خبرُ قولِه: «جوابُهم»، أي: جوابُهم بما ذُكِر غيرُ تامٍّ.

(٣) أي: مرادُ السلَف بزيادةِ الصفات بحسب احتياجِ ما سواه تعالى إليها لعدم المناسبة بينها وبين الحقّ تعالى بوجهٍ من الوجوه، وليس القول بالزيادة بحسب ذاتِه تعالى حتى يستلزمَ إلى الاحتياجِ المنافي لمعنى الإله الحقّ، كما مرَّ.

لكن في صفاتِه الأخَر احتمالانِ؛ **الأوَّل**: أنْ يكونَ الله بذاته مصدرًا[1] للمصدر المعلوم بلا رعايةِ المتعلَّق [بالفتح]؛ إذْ لا يُراعَى فيه غيرُه حتَّى يكونَ مناسبًا له، فيَحتاج إلى سببِ المناسبةِ، ويكونُ الحياة والعلمُ بالمعنى الاسميِّ الزائدِ واسطةَ حياةِ غيرِه تعالى وعلْمِه، ويكونُ العلمُ بالمعنى الاسميِّ واسطةً للمصدَرَين المعلومَين الثاني والثالثِ[2]، وللمصدر المجهولِ[3]، وكذا سائر صفاتِه.

وهذا كمالُ التوحيدِ، وهو مرادُ صاحبِ «المواقف» بقوله: صفاتُ اللهِ لا هو بحسبِ المفهومِ، ولا غيرُه بحسبِ الوجودِ، أي: الوجود بمعنى (هستى)[4] في اللهِ وفي صفاتِه واحدٌ، وليس المرادُ بالوجودِ الصدْقَ والحمْلَ أو الماصدقَ[5]؛ فإنّه معنًى مجازيٌّ، فليس كلامُه في مثلِ العالِـمِ والقادِرِ، بل في العلْمِ والقدرةِ مثلًا، فلا يَتوَجَّه عليه ما قاله السيِّدُ[6]

---

(١) أي: مبدءًا.

(٢) ذَكَر المؤلِّفُ سابقًا ثلاثةَ مصادرَ مبنيّةٍ للفاعلِ، أحدُها: بلا رعايةِ التعلُّقِ بالمفعولِ، ثانيها: مع رعايةِ التوجُّه إلى الأشياءِ، ثالثُها: كونه كاشفًا له. والمراد هنا المعنى الثاني والثالث.

(٣) وهو المعنى الخامسُ، أي: الأثرُ الحاصلُ بتعلُّق الصفات.

(٤) أي: الوجود بمعناه الاسميِّ المبدأ لا بمعناه الحدثيِّ الدالِ على التعلُّق.

(٥) قولُه: «ليس المراد بالوجود الصدقَ والحمل»، أي: ليس المراد به المشتقاتِ، بل المصادر المبادئ، وقولُه: «الماصدق» أي: ليس المرادُ بالوجود جوازَ حملِه اشتقاقًا على الذات؛ لأنّ فردَ المشتقِّ والذات متَّحدانِ من حيث جوازُ الحمل، ليس الكلامُ هنا في هذَين الأمرَين، بل المرادُ هو عينُ المصادر من العلم والقدرة، هل وجودُهما عينُ وجودِ اللهِ أو لا؟ فقال المؤلِّف مؤيِّدًا قولَ صاحبِ «المواقف»: إنّ وجودَهما واحدٌ، فعلى هذا لا يَتعدَّد تعدُّد الوجودات القديمات، وبالتالي لا يلزم تعدُّدُ القدماء.

(٦) السيد: عَليّ الجرجانيُّ الإستراباذي، أبو الحسن السَّيِّد الشريف، عالِـمٌ نحريرٌ، قد جاوز قصَبَ السَّبقِ في التَّحرير، وُلِد في بَلدة جرجان سنة أربعينَ وسبع مئة (٧٤٠هـ)، وله مصنفاتٌ كثيرةٌ، مِنها: «حاشية على أول تفسير الكشّاف»، و«الحاشية على المطول»، و«على شرح المطالع»، و«الحاشية على شرح الشمسية»، و«الحاشية على شرح مُختَصر ابن الحاجِب»، =

والسعْدُ وغيرُهما، وهو كلامٌ حقٌّ، وعليه جرَيْنا في رسائلِنا[١].

فذاتُه تعالى كما لا يَحتاج في كونِه عالِمًا مطلقًا أو بذاتِه إلى صفةِ العلمِ الزائدةِ، كذلك لم يَجْرِ عادتُه بأنْ يُلاحِظَ كونَه عالِمًا بصفةِ العلمِ الزائدةِ، وإنّما جَرَى عادتُهُ بأنْ يَجعلَ العلمَ الزائدَ أو القدرةَ الزائدةَ في كونِهِ عالِمًا بالأشياءِ[٢]، وكونِ الأشياء معلومةً له، أو قادرًا على الأشياءِ، أو كونِـها مقدورةً له، أو في كونِـه خالقًا للعلْم أو القدرةِ في غيرِه، وقِسْ عليه سائرَ الصفات.

الثاني[٣]: أنْ يكونَ المعنى الاسميُّ الزائدُ سببًا للمصدرِ المعلومِ الأوّل؛ لأنّه ليس للحاجةِ، بل لجريانِ العادةِ، وهو ليس بنقصٍ، وعباراتُ الإمامِ الربانيِّ قدَّس اللهُ سِرَّه[٤] مُشْعِرةٌ بل مصرِّحةٌ بهذا، والأوَّلُ [من الاحتمالَين] أظهرُ وأولَى.

والمصدرُ المبنيُّ للفاعلِ [سيَّما ما نَشأ عن ذاتِهِ الصرْفِ[٥]] يُسمَّى في عرْفِ التصوُّفِ شأنًا، فدلَّ العقلُ والنقلُ على كونِهِ عينَ الصفات؛ لعدم حاجتِه إلى شيءٍ، واللهُ هو الغنيُّ، وعلى[٦] وجودِ الصفاتِ الزائدةِ لحاجةِ العالَمِ إليها.

= و«شرح المواقف في الكلام». وتُوفِّي ببلدة شيراز سنة عشر وَثَمان مِئة (٨١٠هـ). «طبقات المفسرين» (١: ٣١٠).

(١) تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٢١٠-٣٠٨)، «الفضل الرحماني شرح رسالة الإمام الرباني في القدر» العلامة محمد باقر البالكي، تحت التحقيق: (٢٨-٣٢).

(٢) أي: باعتبار تعلُّقِ الصفات بالأشياء وتقديرِ ما سواها في الاعتبار، أمّا بحسبِ عدم اعتبار التعلُّق بالأشياءِ فلا يُقدَّر الصفاتُ الزائدة له تعالى؛ لكماله بذاته عن ذاته.

(٣) أي: الاحتمال الثاني.

(٤) تُنظر: «المكتوبات الربّانيّة» (١: ١١٨).

(٥) أي: أن يكونَ الله بذاته مصدرًا ومبدءًا للمصدر المعلوم بلا رعايةِ المتعلَّق، أي: بلا رعايةِ التعلُّقِ بالمفعولِ الأثر.

(٦) عطفٌ على قولِه: «على كونِهِ عينَ الصفات»، أي: فدلَّ العقلُ والنقلُ على وجودِ الصفات الزائدةِ لحاجةِ العالَـمِ إليها.

[أفعال الله ليست معلّلةً بالأغراض والعلل ولكن]

ولا دليلَ عقليًا يُبيِّن كيفيةَ خلْقِ العالَـم، لكنْ دلَّ الأدلّةُ النقليّةُ [التي لِكثرتِها ومصاحبتِها لِقرائنَ تُعيِّن المرادَ منها] صارتْ قطعيةً على أنّ الله تعالى بوسيلةِ صفاتِه أوجَد في ذاتِه محبّةَ خلْقِ العالَمِ لِيُعرَفَ، كما وَرد في الحديثِ الربانيِّ: «كنتُ كَنزًا مخفيًا، فأحببتُ أنْ أعرَفَ، فخَلَقْتُ الخلْقَ لكي أعرَفَ»(١)، فهذا الحديثُ الشريفُ دالٌّ على أنّه تعالى تَصوَّر كونَه كنْزًا مَخفيًا، وصدَّق به، وصدَّق بأنّ في إزالةِ خفائِه فائدةً جليّةً بل فوائدَ، منها إظهارُ قدرتِه وإيجادِ فوائدِ سلطانِه؛ من البسطِ والقبضِ، والإنعامِ والزجْرِ... إلى غيرِ ذلك، فبذلك أحبَّ خلْقَ الخلْقِ، فالصادرُ الأوَّل عنه المحبّةُ؛ إذْ محبّةُ المؤثِّرِ الأثرَ هي الباعثةُ عادةً لِتعلُّقِه بالْمؤثَّرِ.

وبيانُ ذلك: أنّ كلَّ عاقلٍ إذا راجع وجدانَه عَلِم أنّه يُحبِّبُ في صدورِ الفعلِ الاختياريِّ منه أنْ يَتصوَّرَ ذلك الفعلَ أوَّلًا، ثم يَتصوَّرَ له فائدةً دينيةً أو دنيويةً من جلْبِ نفْعٍ أو دفْعِ ضررٍ، ثمَّ يُصدِّقَ بها، ثمَّ يَعتريَه شوقًا لكسبِ هذا الفعلِ، ثمَّ يُـرجِّحَه بهذا الشوقِ بإرادتِه، ثُمَّ يَخلق اللهُ له قُدرةَ الكسْبِ، ثمَّ يَكتَسبَه.

فكذلك إذا أراد اللهُ خلْقَ الشيء باختيارِه؛ تَصوَّره أوَّلًا، ثُمَّ فائدتَه الراجعةَ إلى العبادِ، ثم يُصدِّقُ بها، ثم يُحِبُّ ذلك الفعلَ، ثمَّ يرجِّحُه بإرادتِه، ثمَّ يُوجِدُه بقدرتِه، إلّا أنّ الممكنَ [لانتفاعِه بالشيءِ أو تَضرُّرِه به] يكون الشوقُ باعثًا إيجابيًا، بخلافِه تعالى؛ فإنّ محبَّتَه باعثةٌ اختياريةٌ؛ إذْ لو أوجَد الفعلَ المحبوبَ لم يَنتفعْ، أو ترَكَه لم يَتضرَّرْ، وبهذا ظَهَر صحّةُ قولِ أهل السنّةِ: إنّ أفعالَ اللهِ ليستْ معلَّلةً بالأغراضِ والعِلَلِ، ولكنّها مشتملةٌ على فوائدَ.

---

(١) لم أجده في الكُتُبِ الحديثيّة.

[روح سيدنا محمد ﷺ وخلق العالم]

ثمَّ بعد أنْ أوجَد اللهُ المحبّةَ وقعَتْ أوَّلًا في روحِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ الذي كان عدمًا بمعنى (نيستى)، فأوجَده [أي: أفاض من نورِ ذاتِهِ عليه] فانعكَسَ بظلِّ الوجودِ، فصار موجودًا، وأفاض أنوارَ صفاتِهِ عليه، فانعَكس بأظلالِها، فصار حيًّا عالِمًا، مريدًا قادرًا، سميعًا بصيرًا، متكلِّمًا، مكوِّنًا عاديًا، ثمَّ جعَل روحَه ﷺ وسيلةً عاديةً في خلْقِ العالَمِ، وعليه يدلُّ قولُه: «أوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوري»[١]، وقولُه: «أوَّلُ ما خلَقه الله العقلُ»[٢]، أي: الأمرُ العاديُّ الوسيلةُ العاديَّةُ للإيجادِ؛ إذِ العقلُ مأخوذٌ من العِقالِ، أي: أداةُ الربطِ؛ فكما أنّ القوّةَ العاقلةَ يُسمَّى عقلًا لكونِها وسيلةَ الانجلاءِ، كذلك مطلَقُ الوسيلةِ تُسمَّى عقلًا، فاندفع التناقضُ بين الحديثَيْن[٣].

فخلَق به أوَّلًا أرواحَ أولي العزْمِ عليهم السلام، ثمَّ أرواحَ سائرِ الرسُلِ عليهم السلام، ثمَّ أرواحَ الأنبياءِ عليهم السلامُ، ثمَّ أرواحَ الكُمَّلِ من الأولياءِ والعلماءِ، ثم أرواحَ الناقِصين، ثمَّ خلَق عالَـمَ المشاهدةِ من الأجسامِ والأعراضِ على الترتيب. ومَن أراد التفصيلَ فعليه بمراجعةِ كتابِنا «الدرر الجلاليّة وشرحها الألطاف الالهيّة»[٤].

---

(١) لم أجده في مظانّ كُتُبِ الحديث. هذا بالنسبة لأوَّلِ ما خلَق الله في عالَم الغيب، أما بالنسبة لأوّل ما خلَق الله في عالَم المادة هو القلم، كما في حديثٍ أخرجه الحاكم في «المستدرك على الصحيحين» باب تفسير سورة (ن) والقلم، برقم (٣٨٤٠) (٢: ٥٤٠)، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إن أول شيء خلقه الله القلم، فقال له: اكتب، فقال: وما أكتب؟ فقال: القدَر، فجرى من ذلك اليوم بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة». وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

(٢) لم أجده في مظانّ كُتُبِ الحديث.

(٣) أي: لأنّ العقلَ والنورَ ـ الوارِدَين في الحديثَين السابقَين ـ شيئانِ مختلفانِ بحسب الظاهرِ، لكن بحملِ العقل على الوسيلةِ يَرتفع التناقُضُ الظاهريُ؛ لأنّ نورَه ﷺ وسيلةُ خلقِ العالَم.

(٤) تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٧٤-٨٣).

[الأمور المترتبة حول التمثيل في «مَثَلُ نُورِهِ»]

ففي قولِهِ تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [النور: ٣٥] رَمزٌ إلى تمثيلِ ذاتِه تعالى بنورِ الشمسِ، وتمثيلِ ما ليس عينَه [سواءٌ صفاتِه أو غيرَها] بالسمواتِ والأرضِ، وتمثيلِ فيضانِ نورِه تعالى فيها بفيضانِ نورِ الشمسِ فيها، وفي غيرِها؛ إذْ مِن عادتِهِ تعالى ضَرْبُ الأمثالِ، سيَّما للأمورِ المعقولةِ، كما أنَّ القرآنَ المجيدَ مشحونٌ بها، والكَفرةُ يقولون: ﴿ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ﴾، والمؤمنون يصدِّقون بها ويَعلمون أنّها الحقُّ، فكما عُلِم من ضوءِ الشمسِ أمورٌ كذلك عُلِم من هذا أمُور:

الأوَّل: أنّ صفاتِ اللهِ الزائدةَ [كالشمسِ] ففيضانُ النور فيها أولًا وبلا وسطٍ، وفي غيرها بوسطٍ أو وسائطَ.

الثاني: أنّ بعض الأشياءِ [كالصفات أزلًا، وحقيقةِ روحِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ بعد خلْقِها] لا يَحجُبُه حاجبٌ أصلًا عن الاستنارةِ بنورِهِ تعالى؛ فهو يَستضيءُ بِهِ إلى أبدِ الآباد، وبعضَها[1] يدومُ الحاجبُ بينه تعالى وبينه كالعنقاء، فلا يوجد أصلًا، وبعضَها كالأفلاك ربَّما تَستضيءُ حال الوجودِ، وربَّما لا حالَ العدمِ.

الثالثُ: أنّه تعالى إذا أفاض نورَه على شيءٍ استَضاء، أوْ لا فلا، وإذا أزال عنه النورَ عاد إلى ظلمَتِه.

الرابع: أنّ حقيقةَ العالَمِ عدمٌ بمعنى (نيستى)، ومبدأٌ لجميعِ العدَماتِ كالجهْلِ وغيرِه.

الخامس: أنّ نورَ الله سارٍ في صفاتِهِ والعالَمِ سَرَيانَ العرَضِ في المعْروضِ، والصورةِ في الهيولَى، بحيثُ لو زال النورُ عنها عادَتْ إلى حالِ العَدمِ.

---

(١) عطفٌ على قولِه: «بعضَ الأشياء»، أي: أنّ بعضَها يدوم الحاجب... إلخ.

السادس: أنّه قد لا يَبقَى في المستنيرِ بنورِ الله أثرُ ظلمةٍ، ويصير مستضيئًا محضًا، ليس فيه شائبةُ ظلمةٍ أصلًا، بل لم يكنْ فيه عدَمٌ بالفعل، وإنّما أمكَن له العدمُ بالنظرِ إلى ذاته، وذلك منحصرٌ في صفاته تعالى، ودلَّ العقلُ والنقلُ على أنّ النورَ لا يَزول عنها أصلًا؛ إذْ ما ثبتَ قِدَمُه امتَنع عدَمُه. وأمّا غيرُ الصفاتِ فما ازداد قُربًا من اللهِ تعالى ولم يكن واسطةٌ له غيرَ الصفاتِ، فربَّما يَنعَدم فيه أثرُ الظلمةِ بالكلية ويصيرُ مضيئًا محضًا كالحقيقةِ المحمديّةِ.

وكلَّما ازداد الواسطةُ والبعدُ كان جانبُ الظلمةِ أكثرَ، وكلَّما تقلَّلتْ كان جانبُ النورِ أكثَرَ، فازْديادُ النورِ بازديادِ القربِ، وازديادُ الظلمةِ بازديادِ البُعْدِ، إذا فاتَ القُرْبُ بالكليّةِ فات المواجهةُ ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾ [المطفّفين: ١٥][1]، وإذا فاتَ البُعْدُ بالكليّةِ حَصَل المواجهةُ التامّةُ وانْعَدمَتِ الظلمةُ رأسًا ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وسيتَّضِح هذا إنْ شاء اللهُ تعالى.

السابع: أنّ أكثرَ الأشياءِ في هذه النشأةِ الفانيةِ ليس لها قوّةٌ ماسكةٌ للنُّورِ حتى يكونَ لها النورُ أصيلًا ثابتًا في نفسِهِ، وبعضَها في الآخرةِ وهم داخلو الجنّةِ وفي الدنيا، وهم مَن بَلَغ أواخرَ دوائرِ الولايةِ الكبرى وأوائلَ دائرةِ الولايةِ العليا؛ لهم قوّةٌ ماسكةٌ للنورِ، فيكونُ النورُ لهم أصيلًا ثابتًا بحيث يسْتعِدون دوامَ الأنْسِ معه تعالى، واستدامةَ الحضورِ في جانبِ القُدُس.

---

(١) ذكَر بعضُ العلماءِ لطيفةً في الآية حاكيًا فيقول: «كان سألني رجلٌ من العامّةِ عن قولِه تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾ قال: كيف يحيطُ حجابٌ باللهِ تعالى؟! فلم أدرِ ما أقولُ حتى نظرتُ، فألهَمني اللهُ سبحانه إلى جوابٍ حسَنٍ؛ وهو: أنّ الحجابَ حجابٌ للعبدِ محيطٌ به، فهو المحجوبُ المحصورُ؛ لقولِه تعالى: ﴿ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾، ولم يقل: إنّه محجوبٌ عنهم» حتَّى يَستلزمَ الجسميّةَ. «ترجيحُ أساليبِ القرآن على أساليبِ اليونان» (٣١)، نقلًا عن شخصٍ باسم المنصور بالله.

وعلامةُ ذلك[1]: أنْ يكونَ ذِكْرُ اللهِ القلبيُّ [سواء انضمَّ إليه الذكرُ اللسانيُّ أوْ لا] ملَكةً له، بحيث لو أراد أنْ لا يَذكرَ اللهَ في آنٍ مِن آناتِ وجودِهِ لا يَقدِر على ذلك، ولا يكون في آنٍ غافلًا عنه تعالى؛ لا منامًا ولا يقظةً، لا صحّةً ولا مرضًا، ولا حياةً ولا موتًا، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٥].

وهذا[2] إنّما هو بالذاتِ لسيِّدنا محمَّدٍ ﷺ، ويَحصلُ لِكُمَّلِ أوليائِهِ تَبعًا ووَراثةً له، ومِن ثَمَّ جَعَل الأمرَ والنهيَ مُفردًا[3]، وأشار بقولِه: ﴿ فِى نَفْسِكَ ﴾ دون أنْ يقولَ: في قلبك، إلى أنّ مَنْ لم يَصِرْ نفسُهُ راضيةً مرضيّةً، ولم يَدخل في عبادِ اللهِ، لم يَحصلْ له هذه المرتبةُ، كما أفصح بذلك قولُه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠].

الثامن: أنّ بعضَ الأشياءِ له قوّةٌ انعكاسيّةٌ، بها ينعكسُ بآثارِ تَجليّاتِ أنوارِ ذاتِ اللهِ البحْتِ، ويتخلَّقُ بأخلاقِ اللهِ، ويَتصوَّر بصُوَرِ ظلالِ أسمائِهِ وصفاتِهِ وأحوالِهِ، فيَستَعدُّ لخلافةِ اللهِ في العالَمِ، وهذا للأنبياءِ عليهم السلامُ، وكُمَّلِ الأولياء تبَعًا لسيِّدنا محمَّدٍ ﷺ، ووراثةً وخلافةً لسيِّدنا أبينا آدمَ عليه السلامُ، وإليه الإشارةُ بقولِهِ ﷺ: «تَخلَّقُوا بِأخْلاقِ اللهِ تعالى»[4]، وقولِهِ ﷺ: «إنّ الله

---

(١) أي: علامةُ مَن بلَغ آخرَ مقاماتِ الولايةِ الكبرى ووَصَل الولايةَ العليا، فمِن خلالِ هذه العَلامةِ المذكورةِ نَعرفُ الوليَّ الكاملَ تعريفًا ما.

(٢) أي: هذا القُربُ.

(٣) أي: لهذه الأصالة في القُرب، قال: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ ﴾، ﴿ وَلَا تَكُن ﴾ مفردًا، ولم يقل: واذكُروا ربَّكُم، ولا تكونوا، جمعًا.

(٤) لم أجده في الكتب الحديثية، لكن جاء في كُتُبِ التفسيرِ وغيرِها، منها: «مفاتيح الغيب التفسير الكبير» الإمام فخر الدين الرازي (٧: ٥٨)، «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» الشيخ نظام الدين النيسابوري (١: ٤٠٤).

خلَق آدمَ على صورتِه[١]»[٢]، وقولِه تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ إلى آخِرِ الآياتِ، وقولِهِ تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]، وكـلَّما كان ظرفُ صدْرِ هذا الشخصِ أوسعَ كان الانعكاسُ أتمَّ، كما أنَّ المِرآةَ كلَّما كانتْ أكبرَ كان صوَرُ الشمسِ فيها أكبرَ.

التاسع: دلَّ العقلُ القاطعُ والنقلُ الساطعُ على أنّه لا دخْلَ لأحدٍ في ذاتِ اللهِ ولا صفاتِهِ، ولا تأثيرَ لغيرِ اللهِ تعالى في إفاضةِ نورِهِ على مَن ليس عيْنَه من صفاتِهِ والعالَمِ، ولا في إزالةِ الحجابِ ولا في إثباتِهِ؛ فاللهُ واجبُ الوجودِ لذاتِهِ، وهو المؤثِّـر الحقيقيُّ في كلِّ شيءٍ؛ إنْ شاء جَعل شيئًا واسطةً عاديةً، وإنْ شاء لم يَجعَلْ.

العاشر: أنّ نورَ صفاتِهِ الزائدةِ له أربعُ حيثياتٍ: وجودُهُ المحموليُّ، وكونُهُ في الصفاتِ، وصفةً لها، وكونُها موصوفةً به. وإنّ هذا النورَ بهذه الاعتباراتِ واحدٌ لا تعدُّدَ بالذّاتِ فيه، وإنّما التعدُّدُ بالاعتباراتِ، وهو باعتبارِ وجودِهِ المحموليِّ عينُ نورِ اللهِ الذاتيِّ كما تقرَّر سابقًا.

وكذا النورُ[٣] غيرُ الصفاتِ من العالَمِ وأجزائِـهِ كرُوحِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، له هذه الحيثياتُ الأربعُ، وهو بها واحدٌ حقيقةً، والتعدُّدُ اعتباريٌّ، لكنَّه باعتبارِ وجودِها المحموليِّ ليس عيْنَ نورِ اللهِ، بل ظِلٌّ من أظلالِهِ، وأثَرٌ من آثارِهِ، لكنْ لَمّا كان اللهُ بحيث إذا أراد مواجهةَ شيءٍ له حتى يَستضيءَ يَنبسِط منه ضوءٌ فيه، أوْ لا فلا.

---

(١) نقلنا أقوالَ العلماء في رسالة «الدوائر العشرين» أنّ الهاءَ في قولِه: «على صورته»، يحتَمل ثلاثةَ احتمالات؛ إمّا أن تكـونَ عائدةً على شـيءٍ غيـرِ مذكـورٍ، وهو غيرُ صورةِ آدمَ عليه السلام، وغيرُ اللهِ تعالى، وإمّا أن تكونَ عائدةً إلى آدمَ، وإمّا أن تكونَ عائدةً إلى اللهِ تعالى، فهذه طرُقٌ ثلاثةٌ واحتمالاتٌ ثلاثةٌ، ولا يلزم من أحدها التجسيمُ والتشبيهُ، فراجعها.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، بابُ النهي عن ضربِ الوجه، برقم (٦٨٢١) (٨: ٣٢): «إذا قاتل أحدُكُم أخاهُ فليجتنِبِ الوجه؛ فإنّ الله خلق آدم على صُورتِـهِ».

(٣) لفظُ «النور» في هذه الرسالة تعبيرٌ عن الوجود تمثيلًا، كما سبَق، ويأتي من خلال التمثيل الآتي.

يُتخيَّل في بادئِ النظرِ أنّ هذا النورَ المنبسِطَ الوحدانيَّ الساريَ في العالَمِ كلّه أصلُ نورِ الله، وقَع كلُّ جزءٍ من العالَمِ في جزءٍ منه؛ فالعالَـمُ كلُّه مضيءٌ بنورِ اللهِ تعالى، فوُجودُ العالَمِ وصفاتِـهِ عيـنُ وجودِهِ تعالـى وصفاتِهِ، بل ربَّما يُتوهَّم أنّه كما أنّ الشمسَ غيرُ مختارةٍ في إفاضةِ النورِ على العالَمِ، كذلك اللهُ تعالى غيرُ مختارٍ في إفاضةِ النور على العالَمِ، لكنَّ الشمسَ [لعدمِ علْمِها بالإفاضةِ] ناقصةٌ بخلافِ اللهِ؛ لأنّه عالِـمٌ بها.

فهذا المتخيِّلُ إنْ كان عاشقًا للهِ تعالى، بحيث توجَّه نظرُه بالكليّة إليهِ تعالى ورآه فقط، وغَفَل عن غيرِه حتّى عن صفاتِهِ؛ فهو حينئذٍ لا يَقدِر على مطالعةِ البرهانِ والخارجِ؛ فهو من السُّكارَى ومعذورٌ في ذلك، ولا يُنسَب إلى قصورٍ؛ لأنّه من مَجانينِ اللهِ، وإنْ لم يكنْ كذلك فهو غيرُ معذورٍ وكافرٌ معاندٌ، لا يُسمَع كلامُهُ لإنكارِهِ بداهةَ العقلِ والحسّ.

فيَحصُل في نورِ زيدٍ [مثلًا] أقيسةٌ أربعةٌ متعارِضةٌ في بادئِ النظرِ؛ لأنّه إنْ رُوعيَ اتّحادُه بهذه الاعتبارات، فإنْ ذَهَل عن كونِهِ حاصلًا بمواجهةِ اللهِ وخلْقِه، يُقال: إنّ نورَ زيدٍ باعتبارِ وجودِه المحموليّ عينُه بسائرِ الاعتباراتِ، وهو بسائرِ الاعتباراتِ حاصلٌ بنفْسِ زيدٍ لا بغيرِه، وهذا قولُ المعطِّلةِ الضالةِ القائلةِ بأنّ العالَـمَ لا يحتاج إلى صانعٍ، وهذا إنكارٌ للضروريّ، كما فصَّله المتكلّمون والحكماءُ، وبيَّناه في «الدُّررِ الجلاليّةِ» بيانًا شافيًا[1].

وإنْ لم يذْهَل عمّا ذُكِر، لكنْ تَخيَّل أنّ النورَ مُنبسِطٌ وَحدانيٌّ؛ يُقال: نورُ زيدٍ [مثلًا] بسائرِ الاعتبارات عينُ نورِهِ باعتبارِ وجودِهِ المحموليّ، وأثَرُه أثَرُه، وهو باعتبارِ وجودِهِ المحموليّ عينُ نورِ اللهِ، وعليه بعضُ الإشراقيّين وصوفيةِ الأعاجمِ، وهو مستلزِمٌ لِمَفاسدَ لا تُحصَى، منها: كونُ كلِّ شيءٍ عينَ اللهِ، ومنها:

---

(١) «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٨١-١٠١).

كونُ اللهِ موجَبًا في العالَمِ، ومنها: قِدَمُ العالَمِ، إلى غير ذلك. وفسادُهُ أظهَرُ مِن أنْ يَخفَى كما بيَّنّاه في «الدُّرَرِ الجلاليّةِ».

وارْتضاه السبزواريُّ[١] في منظومتِه المتداولةِ، واعتَذَر بالحركةِ الجوهريّةِ والعرضيّةِ، أي: بأنّ كلَّ جوهرٍ وعرَضٍ يتجدَّد آنًا فآنًا؛ فهو في كلِّ آنٍ حادثٌ، فماهيةُ العالَمِ حادثةٌ موجودةٌ بوجودِ اللهِ القديمِ، فلِكونِ الوجودِ وجودَ اللهِ لا يَلزم قِدَمُ العالَمِ، ولكونِ اللهِ عالِمًا بإيجابِهِ لا يلزم النقصُ.

وأنت خبيرٌ بأنّه وإنْ سُلِّم الحركةُ الجوهريّةُ والعرضيّةُ لكنْ قِدَمُه باطلٌ؛ لحدوثِ كلٍّ من الأمثال، ومعلومٌ أنّ مجموعَ الأمثالِ هو تلك الأمثالُ الحادثةُ، وحدوثُ جميعِ الأجزاءِ حدوثٌ للكلِّ المجموعيِّ، ولو سُلِّم فهو كفرٌ؛ لأنّه كما أجمِع على أنّه لا قديمَ شخصيًّا غيرُ اللهِ وصفاتِه، كذلك أجمِع على أنّه ليس مجموعُ أمثالٍ قديمٌ، وإنْ أرَدتَ تفصيلَ ذلك فارْجِعْ إلى «الدُّرَرِ الجلاليّةِ وشرحِها»[٢].

وإنْ لم يُتخيَّل ما ذُكِر[٣]؛ فإنْ رُوعيَ أنّ وجودَ العرَضِ في نفسِه تابعٌ لوجودِهِ في محلِّهِ واتِّصافِهِ به، كما هو مقرَّرٌ، يُقال: نورُ زيدٍ باعتبارِ وجودِه المحموليِّ عينُ وجودِه بالاعتباراتِ الثلاثةِ، وهو بها ثابتٌ لزيدٍ وغيرُ نورِ اللهِ، وهذه مذهبُ

---

(١) السَّبزَواري: هادي بن مهدي السَّبزواري الشيرازي: فقيه إمامي، وُلِد سنةَ (١٢١٢ هـ)، من أهل «سبزوار» ووفاته بها، تَعلَّم بأصبهان والمشهد، من كُتُبه «شرح اللآلي المنتظمة» في المنطق، و«غررُ الفرائد» في الحكمة، طُبِع مع الأول، و«النبراس» أرجوزةٌ في الفقه، تُوفِّي سنة (١٢٨٩هـ). «الأعلام» للزركلي (٨: ٥٩).

(٢) «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (١: ٨١-١٠١).

(٣) أي: إن لم يذهَل عن كونِهِ حاصلًا بمواجهةِ الله وخلقِه، ولم يتَخيَّل أنّ النورَ مُنبسِطٌ وَحدانِيٌّ، ولا يُقال: نورُ زيدٍ مثلًا بسائرِ الاعتبارات عينُ نورِهِ باعتبارِ وجودِهِ المحموليّ، وأثَرُه أثرُه، ولا يُقال: هو باعتبارِ وجودِهِ المحموليّ عينُ نورِ اللهِ، فإن رُوعيَ... إلخ.

المتكلِّمين والحكماءِ الظاهرُ[١] في أنّ وجودَ العالَمِ غيرُ وجودِ الله ذاتًا، وصفاتِه غيرُ صفاتِه، إلّا أنّ الحكماءَ وجمهورَ المسلمين والْمِلَلَ والأديانَ يجعلون الله تعالى هو المؤثِّرَ الحقيقيَّ، فآثارُ كلِّ شيءٍ في الحقيقةِ آثارٌ له تعالى، سواء كان العالَـمُ وسائلَ إعداديةً[٢] واللهُ مُوجِبًا، كما هو عند الحكماء، وهذا كفرٌ وباطلٌ.

أو بعضُهُ[٣] وسائلَ إعداديّةً [كالروحِ والبُنيةِ والْمَزاجِ للحياةِ] واللهُ تعالى مختارًا، كما هو عند المعتزلةِ، ويقولون: اختيارُ اللهِ هو أنّه إذا شاء خلْقَ الحياةِ يَخلُـق الشـروطَ أوّلًا، لكن لا يَقتـدرُ أنْ يَخلقَ الشـروطَ بدونِـها، ولا الحيـاةَ بدونِـها، وهذه بدعةٌ باطلةٌ، كما بيّنّاه في «الدُّرَرِ الجلاليّةِ»[٤].

أو كلُّها[٥] وسائلَ عاديةً[٦]، واللهُ مختارًا، كما هو رأيُ أهلِ السُّنّةِ وغيرِهم. وقالتِ المعتزلةُ: المؤثِّرُ في الأفعالِ الاختياريّةِ هو العبدُ، وقد بيّنّا بطلانَه في كُتُبِنا[٧]، سيّما «الفضل الرحماني شرح رسالةِ الإمامِ الربانيِّ قُدِّس سرُّه»[٨].

وإنْ نُظِر إلى أنّه وإنْ كان تابعًا لِما ذُكِر، لكنْ أثرُهُ إنّما هو باعتبارِ وجودِهِ

---

(١) صفةُ «مذهب»، أي: هذا مذهبُهم الظاهرُ أو ظاهرُ مذهبِهم.

(٢) أي: سلبُ الإرادةِ بمعنى: لا يمكن أن يَخلقَ اللهُ شيئًا بلا سببٍ، ولا يُمكنُه أن لا يَخلقه إذا وُجِد السببُ. وهذ الفكرةُ راجعةٌ إلى نظريّةِ العلّةِ والمعلولِ.

(٣) عطفٌ على قوله: «العالَم»، أي: سواء كان بعضُ العالَم وسائلَ إعداديّةً... إلخ.

(٤) «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٣٢١-٣٢٣) و (٢: ٣٢٩-٣٣٦).

(٥) عطفٌ على قوله: «العالَم»، أي: سواء كان كلُّ العالَمِ وسائلَ عاديةً... إلخ.

(٦) بمعنى: يمكن أن يَخلقَ اللهُ شيئًا بلاسببٍ، ويُمكنُه أن لا يَخلقَه إذا وُجد السببُ، كما في نارِ سيِّدنا إبراهيم عليه السلام وُجِد النار السبب، لكن لم يَخلُقِ اللهُ الإحراقَ، ولم يُوجد سببُ البرودةِ، فخَلَق البرودةَ. وهذا معنى المختارية.

(٧) «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٣٤٥-٣٤٦).

(٨) يُنظر: «الفضل الرحماني شرح رسالة الإمام الرباني في القدَرِ»، بتحقيقنا: (١٣-١٥).

المحموليّ، وهو بهذا الاعتبار من آثارِ اللهِ، يُقال: نورُ زيدٍ بالاعتبارات الأربع حاصلٌ بالله تعالى، وليس زيدٌ مؤثّرًا لا فيه ولا في آثاره، وإنّما هو علّةٌ قابلةٌ عاديّةٌ، وكلُّ ما هو كذلك ظِلٌّ للهِ تعالى، وأثرُهُ أثرُهُ، وعلى هذا العرفاءُ على كلٍّ منهم السلامُ، ويقولون: وجودُ العالَمِ وجودٌ بحسبِ نفسِ الأمرِ لا وجودٌ في الخارجِ؛ لأنّ الوجودَ في الخارج عبارةٌ عن وجودٍ قائمٍ بنفسِه مقيمٌ لغيرِهِ، بمعنى أنْ يكونَ واجبًا خالقًا، وظِلُّ ذلك الوجودِ يُسمّى وجودًا بحسبِ نفسِ الأمرِ؛ لأنّه ليس اعتباريًّا محضًا كوجودِ العنقاءِ.

وأنت خبيرٌ بأنّ هذا النزاعَ لفظيٌّ؛ لأنّ مَن قال: للعالَـمِ وجودٌ في الخارج، أراد به وجودًا يكون الخارجُ ظرفًا له ولموصوفِهِ، سواء كان ظِلًّا تابعًا للواجب أوْ لا.

نَعمِ الصوفيةُ الوجوديّةُ المحقِّقون المسلمون [كسيِّدِنا ابنِ العربيِّ[1]، وعمرَ ابنِ الفارضِ[2]] قدَّس اللهُ أسرارَ الكلِّ من السُّكارى يذْهلون [لِفرْطِ عشْقِهم]

---

(١) ابن عربي: الشيخ محيي الدين محمد بن علي بن محمد، الطائي الحاتمي الأندلسي، والمعروف بابن عربي، صاحب التصنيفات في التصوف وغيره، دَفينُ دمشق، وُلِد سنة (٥٦٠هـ)، ومات سنة (٦٣٨هـ).
ترجَمَه جماعةٌ من الحفّاظ في معاجِمِهم، كابنِ مُسدِي والمُنذريِّ وابنِ خاتمةَ في كتابه «مرآة المرية»، والغبريني في «عنوان الدراية»، ووصفه بالشيخ الفقيهِ الجليلِ الحافظ المتصوّفِ المحقِّقِ.
وترجمه الحافظُ ابنُ النجار في «معجمه»، وممن مدَحه وأثنى عليه إمامُ النووي، ومجدُ الدين الفيروزآبادي مؤلِّفُ «القاموسِ»، وغيرهم من أعلام الأئمة.
وسُئِل عنه شيخُ الجماعة بالمغرب الحافظ أبو عبد الله القوري فقال: «هو أعلم بكل فن من أهل كل فن»، وقال الشيخُ زرُّوق في أحدِ شروحه على «الحِكم»: «قلتُ لشيخنا أبي العباس الحضرمي: إنّهم يُنكِرون على ابنِ العربي الحاتميّ، فقال: واللهِ إنّه يَستحقُّ الإنكارَ، لكن ممَّن أعلَى منه لا ممن هو في السنادس. اهـ». «فوات الوفيات» (٣: ٤٣٨)، «فهرس الفهارس» (١: ٣١٦).

(٢) أبو حفص وأبو القاسم عمرُ بنُ أبي الحسنِ عليّ بنِ المرشد بنِ عليٍّ، الحَمَويُّ الأصل،=

عن غيرِ اللهِ، حتَّى عن صفاتِهِ، فيقولون: وجودُ غيرِ اللهِ تعقليٌّ محضٌ لا خارجيٌّ مطلقًا، وهم معذورون في ذلك؛ لأنَّهم من مجانِينِ اللهِ، وعليه بناءُ شطحاتِهِم.

[إشكال قوي وجوابه]

إنْ قيل: ما ذَكرْتَ من أنّ صفاتِ اللهِ تعالى وسائلُ عاديةٌ في إفاضةِ النُّورِ على العالَمِ مطلقًا، يُنافي إجماعَ العرفاءِ على أنّ الوليَّ الكاملَ يَقتبس النورَ مِن مشكاةِ ذاتِ الله البحتِ بلا وسيلةِ الصفاتِ، بل بلا توسُّطِ الشؤونِ والاعتباراتِ فضْلًا عن توسُّطِ الحقيقةِ المحمديّـةِ ﷺ.

قلْنا: لامتناعِ انفكاكِ الصفاتِ الزائدةِ عن كليّةِ الذاتِ، بحيث صار الذاتُ بكليَّتِهِ عالِمًا بصيرًا حيًّا إلى آخرِ الصفاتِ، لا يُعقَل أنْ يَقعَ العارفُ بين الذاتِ وبينَها، ولا أنْ لا يَفيضَ النور أوَّلًا عليها، ثمَّ على العارِفِ، وعدمُ توسُّطِ الصفاتِ إنّما يُتصوَّر بأحدِ ذَيْنِك، فمعنى ما أجمعوا عليه: أنّه لا يَبقَى الصفاتُ ووساطتُها في نظَرِ العارفِ، لا أنهما يَنعدمانِ حقيقةً.

وتوضيحُ ذلك: أنّ القُربَ من اللهِ كالقُربِ من الملِكِ، ومعلومٌ لِمَن راجَع وجدانَه أنّ الملِكَ العادلَ الجليلَ يَبسُط بساطَ النعمةِ والعدلِ في جميعِ ممْلكتِه، ويَتنعَّم كلُّ مَن فيها بها، لكنْ يَنقسِم أهلُ مملكتِه إلى أقسامٍ:

الأوَّل: مَن لا يُذعِن بِسلْطنتِه، ولا يَستسْلِمُ لأوامرِه ومناهِيه، ولا يُطِيع مأمورِيهِ؛ إمّا لِعَنادٍ، أو حماقةٍ وجهْلٍ، أو لهوى النفْسِ، وهؤلاءِ مَبغُوضون له، مُبعَدون عن ساحتِه بالكليّةِ إلّا أنْ يَتُوبوا.

= المصريُّ المولدُ والدارُ والوفاةُ، المعروفُ بابنِ الفارضِ، المنعوتُ بالشرفِ، له ديوانُ شعرٍ لطيفٌ، وأسلوبُه فيه رائقٌ ظريفٌ، يَنحُو مَنحَى طريقةِ الفقراءِ، تُوفِّي سنةَ (٦٣٢هـ). «وفيات الأعيان» (٣: ٤٥٤)، «ميزان الاعتدال» (٣: ٢١٥).

الثاني: مَن يُذعِن بِسلطنتِه، ويَحسَبُه مِلكًا عادلًا ومأمورِيه لائِقينَ، وأوامرُه صحيحةٌ، لكنْ قد يَعصِيه كسَلًا أو بمقتضى الشهوةِ، وهؤلاءِ وإنْ كانوا مُبغَضِين له، لكنَّهم ليْسوا بَعيدين عن ساحتِه بالكليّة، ويُوشِك أنْ يَعفوَ عنهم.

الثالث: مَن يُذعِن بسلطنتِه، ويُطيع أوامرَه ومَأمورِيهِ، ويُحبُّهم لاستراحتِهِ وتَنعُّمه بنِعَمِه لا لذاتِ السلطانِ، ولا يريد القُرْبَ منه، ولا أنْ يَجعلَه في سلْكِ خدَمِه وحشَمِه.

والرابع: كالثالثِ، إلّا أنّه يُريد أنْ يَجعلَه مِن خدَمِه كمأمورِيهِ الذِين لا يُجالِسونه أصلًا، ولا يَستأنسون به.

والخامس: كالرابعِ، إلا أنّه يُريد أنْ يُجالِسَه أحيانًا، كالحُكّام الذِين في أقطارِ مملكتِه، وإذا عادوا إلى كُرسيِّ سلطنتِه يُجالسُونه.

السادس: كالخامسِ، إلّا أنّه يُريد دوامَ أنْسِهِ به، لا لذاتِ المَلِكِ، بل افتخارًا مثلًا، كخدَمةِ مَجلِسِهِ ونُدمائه.

السابع: مَن لا يَقصِد بالذاتِ إلّا ذاتَه، وهؤلاءِ مِن عُشّاقِه وخواصِّ نُدمائِه المُحبِّين المحبوبين له، المتخلِّقين بأخلاقِه المشاوِرين له في أسراره، ولا يمكن الوصولُ إلى هذه المرتبةِ في أوَّلِ الوهلةِ بإرادتِهم، بل هم أربعةُ أقسامٍ:

القسمُ الأوّل: مَن يَراه المَلكُ أوَّلًا بفعلِه حقيقًا بهذا الشغلِ، فيَجذِبُه إلى حضورِه ويؤانِسُه دائمًا، وهذا غيرُ مطَّلِع على أسرارِ مملكتِه وكيفيّةِ المعاملةِ فيها، وإنّما يَعلم أوصافَ المَلِكِ، وكيفيَّةَ الحضورِ في مجلسه.

الثاني: كالأوَّلِ، إلّا أنّه بعد أنْ أفرَط في محبةِ المَلكِ بحيث تَخلَّق بأخلاقِهِ، وصار بحيث يكون صورةُ الملِكِ في قلْبه دائمًا، ولا يَفعلُ شيئًا إلّا بقصْدِ حبِّهِ لا لغرضٍ آخرَ؛ أعادَه إلى مملكتِه وأمَرَه بكسْبِ الاطّلاعِ على أحوالها، وكيفيّةِ

المعاملةِ مع أهلِها، فإذا صار ماهِرًا في هذا فهو حين حضورِه في مجلسِ المَلِكِ مطَّلِعٌ على جميعِ أحوالِ المملكةِ وأهالِيها، وحين غيابِهِ عن مجلسِ المَلكِ مُطَّلِعٌ على أحوالِ المَلِكِ، فهو كأنّه في كلِّ آنٍ مع المَلِكِ ومع المملكةِ.

الثالثُ: مَن يَسمع حالَ المَلِكِ وجلالتَه، فيُحبُّه ويُطِيع أوامرَهُ ويَتقرَّب إلى أجنادِه بمراودتِهم، فيكون جنديًا، ثم يَتوغَّل في الإطاعةِ، ويُحسِن المأموريةَ، فيصير أميرًا، ثمَّ أميرًا أكبرَ، ثمَّ، وثمَّ، حتى يَستحقَّ الوزارةَ، ثمَّ، وثمَّ، إلى أنْ يَصيرَ من خواصِّ نُدمائِه، كلُّ ذلك بكسْبِهِ لا بِـجذْبِ المَلكِ له.

فهؤلاءِ في أوَّلِ زمانِهم سَمعوا صفاتِ المَلِكِ، وما رأوا آثارَه ولا مأمورِيهِ، ثمَّ رأوا آثارَهُ فزادُوا حبَّه، ثمَّ صاحبوا أجنادَه، ثمَّ أمَراءَهُ، ثمَّ وُزَراءَهُ، ثمَّ رأوا أفعالَه في دارِه، ثمَّ أنِسُوهُ فتَفكَّروا أوَّلًا في صفاتِه، ثمَّ في كيفيّةِ اتِّصافِه بها، ثمَّ في ذاتِهِ، فهم قبْل مؤانستِهم به كان بينه وبينهم حُجُبٌ، وتقلَّلتِ الحُجُبُ شيئًا فشيئًا، والصفةُ واتصافُ الشخصِ بها وإنْ لم يكنْ حجابًا عن الذاتِ، لكنَّ التفكُّرَ فيها حجابٌ، وكذا التفكُّرُ في الذاتِ حِجابٌ عن الصفةِ مثلًا، إذا رأيتَ زيدًا الأبيضَ، فرُؤيةُ البياضِ أو الذاتِ أو كيفيةَ الاتِّصافِ الذاتِ به ليستْ حجابًا، لكن إذا تفكَّرْتَ مستغرِقًا في كيفيّةِ أصلِ البياضِ تَنسَّيْتَ الآخرَيْن، أو في الاتصافِ[1] تَنسَّيتَ الآخرَين، أو في الذاتِ فكذلك[2]، بهذا يصير كلٌّ من الثلاثةِ حجابًا بينك وبين الآخرَيْن.

القسمُ الرابعُ: كالثالثِ، إلّا أنّه لجِدِّيَّتِه في الخدمةِ والقرْبِ وحُسْنِ سلوكِهِ طريقَ الخدمةِ؛ يُحبُّه السلطانُ، فيُعاوِنُه في تَعالِي درجاتِ القُرْبِ، مثلًا: الشغلُ

---

(١) عطفٌ على قولِه: «أصل البياض»، أي: إذا تفكَّرتَ مستغرِقًا في كيفيّةِ الاتِّصاف تَنسَّيتَ الآخرَين.

(٢) أي: كذلك تَنسَّيتَ الآخرَين.

الفلانيُّ مشروطٌ عادةً بكونِ الشخصِ فيه ثلاثَ سنين، ثمَّ يَستحِقُّ الارتفاعَ منه، والمَلِكُ يَرفعُه منه بأقلَّ من ذلك، مثلًا: يَرفعه عنه بشهرٍ.

[مراتب الخلق في معرفة الله تعالى]

فكذلك اللهُ ـ وللهِ المثَلُ الأعلَى ـ يكون الناسُ في عالَمِه سبعةَ أقسامٍ:

الأوّل: مَن لا يُذعِن بألوهيَّتِه، أو بشيءٍ من صفاتِهِ الذاتيّة أو الفعليّةِ، كإرسالِ الرُّسلِ جميعهم أو بعضِهم، وهم الكَفَرةُ المبْغُوضون له تعالى، المبعَدُون عن ساحةِ القدْسِ بالكليّة إلّا أنْ يتوبوا ويؤمِنوا.

الثاني: مَن يُذعِن بذاتِهِ وصفاتِهِ وأنبيائِهِ وأحكامِهِ، لكنْ يَعصِيه كسَلًا أو بمقتضى الشهوةِ، وهم عُصاةُ المؤمنين.

الثالثُ: المؤمنُ المطيعُ العدلُ، لكنَّه يَقصِد بطاعتِه غيرَ وجهِ اللهِ، مثلَ دخولِ الجنّةِ والخلاصِ من النارِ، ولا يَقتضِي القربَ من الله ولا أنْ يجعلَه في سلكِ الدعاةِ إليه.

الرابع: المؤمنُ العدلُ الداعي إلى اللهِ، وهم أغلبُ علماءِ الظاهر.

الخامس: كالرابع، إلّا أنّه قد يَعترِيه حبُّ اللهِ، ويَغلِب عليه فيَرِقُّ قلبُهُ، ويَتركُ غيرَ اللهِ حينئذٍ، ويَتفكَّر في ذاتِ اللهِ وصفاتِه، ثمَّ يَعودُ إلى ما كان إليه من مثلِ التدريسِ والتأليفِ قاصدًا به الجنّةَ أو ثوابَ الدنيا مع ثوابِ الآخرةِ.

السادس: كالخامس، إلا أنّه يُحِب دوامَ الأنسِ به تعالى لا لذات اللهِ بل ليُعَدَّ من أوليائِه، فيتشرَّفَ بهذا الشرف.

السابع: المؤمنُ الذي لا يَبتغِي بالذات غيرَ ذاتِ الله تعالى، لا بمعنى أنّه لا يَقصدُ شيئًا غيرَ ذاتِ اللهِ أصلًا، بل بمعنى أنّه إذا قَصَد شيئًا غيرَ الله أراد به وجْهَ

اللهِ أوّلًا. مثلًا: إذا أراد أنْ يأكلَ أو يشـربَ أو ينامَ، فإنّما يَفعلُها امتثالًا لأمـرِ اللهِ به ولِيَتقوَّى به على العبادة المأمور بها، أو إذا أراد وَطْءَ زوجتِه يُريد به امتثالَ أمرِ اللهِ، ودفعَ دغْدَغةِ المنيّ؛ لئَلّا يجرَّ به إلى المعاصِي المنهيِّ عنها، ويَقصِد الجنّةَ من حيث إنّها محبوبةُ اللهِ ودارُ لقائهِ، لا لأنّ فيها لذائذَ جسمانيّةً، ويُبغِض النارَ؛ لأنّها مبغوضةٌ هي وأهلُها للهِ، ودارُ حجابٍ عنه تعالى، وعليه فقِسْ.

وهذا السابعُ أولياءُ اللهِ على كلٍّ منهم السلامُ، وهم أربعةُ أقسامٍ.

الأوّلُ: منهم مَن يَجذِبُه تعالى إليه في أوّلِ زمانِ عُمْرِه، فلا يَقدرُ له أنْ يَقعَ في ذنبٍ، ويَصلُ إليه تعالى في مدّةٍ قليلةٍ ويُؤانسُ اللهَ، ولا يعودُ إلى الطريقِ فيَسلكُه، ويُسمَّى هذا القسمُ مرادَ اللهِ ومَعشوقَه، ومجذوبَه، ومُجتَباه ومُصْطفاه، وليس هذا حَريًّا كاملًا بأمرِ الدعوةِ وإرشادِ الناسِ؛ لعدمِ اطّلاعِه على مسالكِ الطريقِ ومهالِكِها وأحوالِها اللازمةِ، ومنهم بعضُ الأنبياءِ والأولياءِ الذين لم يُؤمَروا بتبليغِ أوامرِ اللهِ وإرشادِ الناسِ، فهم مجذوبُون غيرُ سالِكِين، وعارجون غيرُ هابطين ولا نازلين.

القسمُ الثاني: هم الذين جَذَبهم اللهُ إليه في مدّةٍ قليلةٍ، وبعد أن أفْرَطوا في حُبِّ اللهِ وتَخلَّقوا بأخلاقِهِ وصاروا مِن كُمَّلِ عباده المخلَصِين بالفتح [أي: بفتح اللام] وآنسُوا به حقَّ المؤانسةِ؛ أعادهم إلى أوّلِ الأمر وسَلَك بهم المسالكَ، وأراهم المهالكَ وكيفيّةَ السلوكِ، وسلَّط عليهم الأحوالَ اللّازمةَ، كلُّ ذلك في مُدّةٍ قليلةٍ، ثم أمَرهم بدعوةِ الناسِ بطريقِ الرسالةِ أو الولايةِ، وكلٌّ منهم أيضًا مَعشوقُ اللهِ ومُرادُه، ومَجذوبُه، ومجتباه ومصطفاه، إلّا أنّهم كما أنّهم مجذوبون عارِجون في أوّلِ أمْرِهم، كذلك سالكون نازِلون تارةً، وعارِجون أخرى، بل يَتساوَى عندهم العروجُ والنزولُ؛ لأنّ اللهَ ليس مكانيًّا، وهم [لِكونِهم مَظاهرَ له] يَصيرون في حكْمِ مَن ليس في مكانٍ، فهم حالَ كونِهم مع الخلْقِ كائنون مع اللهِ،

وحالَ كونِهم مع اللهِ كائنون مع الخلْق، وحالَ كونِهم فوقَ العرشِ كائنون على الأرضِ، وبالعكس.

وهذا معنى قولهم: «الصوفيُّ كائنٌ بائنٌ» بمعنى أنّه مع كونِه مع الشيءِ فكأنّه ليس معه، ومع كونه ليس معه فهو معه، فهو متَّصلٌ منفصلٌ، قريبٌ بعيدٌ، لكن اتصالًا وانفصالًا وقرْبًا وبُعْدًا تجردياتٍ. وللإشارة إلى هذا جَعل مِعراجَ سيِّدِنا محمَّدٍ فوق العرْشِ إلى ما شاء الله، ومِعراجَ سيِّدِنا يونسَ عليه السلام في بطْنِ الحوت؛ فإنّه مُشعِرٌ بأنّ اللهَ متعلِّقٌ بالأسفل كالبحرِ، والأعلى كفوقِ العرشِ، فَسيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ لَمّا كان مع اللهِ وهو موجودٌ مع كلِّ شيءٍ، فكأنّه ﷺ كما كان فوقَ العرشِ كان مع البحرِ، وسيِّدُنا يونسُ عليه السلامُ بالعكس، وكان ساداتُنا محمَّدٌ وإبـراهيمُ وموسَى من الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلامُ، وسيِّدانا عبدُ القادرِ الجيلانيُّ والإمامُ الربانيُّ رَضِيَ الله تعالى عنهما؛ من هذا القسم.

القسمُ الثالثُ: مُريدُ اللهِ وعاشقٌ له، يَسلكُ الطريقَ بمقاساةِ الشدائدِ، ويَعلم المسالكَ والمهالكَ والأحوالَ، لكنْ يُعاوِنه اللهُ في كلِّ مرتبةٍ مَجذَبةً، فلا يَبقَى فيها مُدّةً تعيَّنتْ لها في مصطلحِ العرفان، ويُسمَّى هذا سالِكًا مجذوبًا، ومِن هذا القبيلِ كثيرٌ من الأنبياءِ المرسلين والأولياء على كلٍّ منهم السلامُ.

الرابعُ: كالثالثِ، إلّا أنّه لا يُعاوِنه الجذبةُ الخاصةُ، بل يَبقَى في كلِّ مرتبةٍ حسب العادةِ المتداولةِ.

وقولُه تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى: ١٣] إشارةٌ إلى أقسامِ الأربعةِ: فالقسمُ الأوَّلُ: مِن الذِين اجْتَباهم، الرابعُ: من الذِين هداهم، والثّاني والثالثُ منهما، ونظيرُ ذلك يَجرِي في العلْمِ الظاهرِ كما هو محسوسٌ. فهؤلاء الأقسامُ الأربعةُ يَصلون إلى حيث يَعشقون ذاتَ اللهِ البحت،

ويَنسَون الصفاتِ والشؤونَ والحقيقةَ المحمديّةَ، ويتفكَّرون في ذاتِ اللهِ البحت، ويَقتَبسون منه في نظرِهم، والاقتباسُ بالحقيقةِ بوسيلةِ الصفاتِ الزائدةِ والحقيقةِ المحمديّةِ.

والحاصلُ: أنّهم لا يَعلمون الوسيلةَ، وعدمُ علمِهم بها لا يَقتضِي عدمَ التوسُّلِ بها والحقيقةِ المحمديّةِ[1].

[إشكال حول الموهبة والمشقة]

إنْ قيل: قد تقرَّر أنّ كُلًّا من النبوّةِ والولايةِ وهْبيّةٌ، حتّى أجمِع على مَن زَعم أنّ النبوّةَ كسبيّةٌ فهو كافرٌ، وهذا يَقتضي أنْ لا يَحصُلَ شيئًا منهما بسببِ السلوكِ.

قلنا: ليس معنى كونِ كلٍّ منهما وهْبيةً أنّه لا يَتقدَّمُه عباداتٌ وعرفانٌ ومقاساةُ شدائدَ ويَحصلُ فورًا، بل معناه: أنّه يُكلِّف اللهُ العبدَ بعباداتٍ، فيُقاسِي الشدائدَ فيها خالصًا لوجهِ اللهِ لا يَقصِد الولايةَ أو النبوّةَ، بل لو قَصَد واحدًا منهما أحبَط الله أعمالَهم ولم يُفِدْه شيءٌ منهما، بل يُوشِك أنْ يَضِلَّ، ثمَّ بعد ذلك ـ إنْ شاء اللهُ ـ وهَبَ الولايةَ أو النبوّةَ، أوْ لا فلا، ألا يُرَى أنّ سيِّدَنا محمَّدًا ﷺ مع كونِه أفضَلَ الخلْقِ قاسَى شدائدَ العباداتِ والمعارفِ قبل نبوَّتِه وبعدَها، بحيث لا يَقدِر أحدٌ أنْ يفعلَ ما فعَلَه؟ وإلى ذلك أشار الله في الحديث الربانيِّ الثابتِ في «صحيح البخاريِّ» وغيرِه، عن أبي هُريرةَ رضي الله تعالى عنه، عن النبيِّ ﷺ أنّه قال: «إنّ اللهَ تبارك وتعالى يقول: مَنْ عادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ، **وَما تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ**، فَإِذا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ

---

(١) عطفٌ على قولِه: «بها»، أي: عدمُ علمِهم بالحقيقة المحمديّة لا يَقتضِي عدمَ التوسُّلِ بها.

التِي يَبْطِشُ بِها، وَرِجْلَهُ التِي يَمْشِي بِها، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ»[١]، وزاد في بعضِ طرُقِ الحديث: «ولسانَه الذي يَتكلَّمُ به، وفؤادَه الذي يَعقِلُ به»[٢].

[نكات حول حديث: «من عادى لي وليًّا»]

والمرادُ بالوليِّ هنا الذي يُحِبُّ اللهَ، ويُحِبُّه المحبّةَ المشروطةَ في الولايةِ لا مجرَّدَ المحبّةِ الواجبةِ على كلِّ أحدٍ؛ فهو شاملٌ للنبيِّ أيضًا، وصدْرُ الحديثِ الشريفِ إشارةٌ إلى كمالِ فضْلِ الوليِّ؛ بحيث إنّ مَن عاداه حاربه اللهُ، وقولُه: «وما تقرَّب... إلخ» إشارةٌ إلى الحدِّ الضابطِ للوليِّ، وهو مَن يتقرَّب إلى اللهِ، فمفهومُ قولِه: «وما تقرَّب إليَّ عبدِي... إلخ»، أعني قد يتقرَّب إليَّ عبدِي بغيرِ الفرائضِ، بل بمجرَّدِ الجذبةِ، إشارةٌ إلى المجذوبِ المحضِ، وإلى[٣] أنّ تقرُّبَه لعدمِ تفرُّعِه عن مُقاساةِ الشدائدِ دون تقرُّبِ مَن تقرَّبَ بالعباداتِ، ولا يلزم مِن أدونيّةِ[٤] طريقِ التقرُّب كونُ المتقرِّبِ أدوَنَ؛ ألا يُرَى أنّ ابنَ السلطانِ يتقرَّب إليه بمحبَّتِه الذاتيّة له مع أنّه أدونُ ممَّن تقرَّب إليه بمقاساةِ الشدائدِ؟

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» باب التواضع، برقم (٦٥٠٢) (٨: ١٠٥).

(٢) هذه الرواية رواها الإمام أحمد والبيهقي في «الزهد»، يُنظر: «إرشاد الساري شرح صحيح البخاري» كتاب الرقاق، باب التواضع (٩: ٢٨٩).
لكن عقَّبها الحافظُ ابنُ حجر فقال: «إنّه ليس في «مسندِ أحمد» جزمًا...»، لكن للحديث طرُقٌ يدلُّ بمجموعِها على أنّ له أصلًا، منها: عن أمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أخرجه أحمد في «الزهد»، وأبو نعيم في «الحلية»، والبيهقي في «الزهد» من طريق عبدِ الواحد بن ميمون، عن عروة رضي الله عنه. يُنظر: «إرشاد الساري» كتاب الرقاق، باب التواضع (٩: ٢٩٠).

(٣) عطفٌ على قولِه: «إلى المجذوب المحض»، أي: إشارةٌ إلى أنّ تقرُّبه دون تقرُّبِ مَن قاسى الشدائدَ؛ لعدم مقاساةِ الشدائد.

(٤) والمراد بالأدونيّة هنا مقاساةُ الشدائد، فهو من حيث تأخيرُ الوصول أدونُ من طريقِ الجذبة.

ومنطوقُه يدلُّ على الأقسامِ الثلاثةِ الأخَر؛ فإنّه صريحٌ في أنّه يتقرَّب تدريجًا بالفرائضِ، ثمَّ بالنوافلِ، فيُحبُّه محبّةً ذاتيّةً خالصةً.

وقولُه: «فإذا أحببْتُه كنتُ سَمْعَه الذي يَسمَع به»، ليس معناه أنّه تعالى يَصير بعينِه أعضاءَه؛ لأنّه باطلٌ بداهةً، بل معناه أنّه يَصير مَظهَرًا له تعالى متخلِّقًا بأخلاقِه، بحيث يُحِبُّ مَن أحبَّه وما أحبَّه، ويُبغِض مَن أبغَضه وما أبْغَضه، ويَقتبس مِن مشكاةِ ذاتِ اللهِ البحتِ، ويَتنسَّى الوسائطَ، ويَزول الحجابُ بينه وبينَ اللهِ بالكليّة.

وتوضيحُ ذلك: أنّ لفظَ «العالَم» اسمُ آلةٍ بمعنى: ما يُعلَم به الشيءُ، فإنْ أريدَ به هذا المعنى الأعمُّ، فهو بظاهرِه يَشمل ذاتَ اللهِ، ويُسمَّى حينئذٍ عالَمًا أكبرَ، وعلى هذا الإطلاقِ قولُهم: عالَمُ اللاهوتِ، أي: ذاتُ اللهِ، وعالَمُ الجبروتِ، أي: صفاتُه.

[طرق المعارف]

ووجْهُ توصيفِ اللهِ بالعالَمِ: أنّه تعالى هو الواسطةُ الحقيقيّةُ في حصولِ العلم لكلِّ أحدٍ، وإمّا لأنّ طريقَ العلمِ بالشيءِ إمّا مشاهَدةٌ، وذلك في الحسيّاتِ، أو معرِّفٌ، أو برهانٌ، والمعرِّف إمّا حَدٌّ، وهو ما يكونُ بالذاتياتِ المحضةِ، أو رسمٌ، وهو ما بالعَرَضيِّ المحضِ، أو مع الذاتيِّ، والبرهانُ: إمّا لِمِيٌّ، وهو الاستدلالُ بالمؤثِّرِ على الأثرِ، كما إذا رأيتَ في الليلِ نارًا تَستدِلُّ بها على حرارتِها أو دُخانِها، أو إنِّـيٌّ، وهو الاستدلالُ بالأثر على المؤثِّر، أو بأحدِ الأثرَين على الآخَرِ، كما إذا رأيتَ في النهارِ دُخانًا، فتَستدِلُّ به على وجودِ النار أو الحرارةِ.

واللِّميُّ قد يكون عِلّةً للتصديقِ التعقُّليِّ بالأثرِ، كما إذا كانتِ النارُ بعيدةً منك جدًّا، وقد يكون عِلّةً للتصديقِ التعقُّليِّ أوّلًا ثم للشهودِ، كما إذا كنتَ محتاجًا إلى النار فرأيتَ نارًا، ثمَّ تقرَّبتَ إليها فلَمسْتَ حرارَتَها؛ فكذلك الإنيُّ

قد يكون علّةً للتصديقِ التعقليّ فقط، كما إذا رأيتَ دُخانًا من بعيدٍ، وقد يَنضمُّ إليه شهودُ المؤثِّرِ، كما إذا تقرَّبتَ إلى الدُّخانِ فشاهدْتَ أصلَ النارِ.

ومعلومٌ أنّ المقصودَ الأصليَّ من خلْقِ العالَـم عِرفانُ اللهِ، والعلمُ به وبصفاتِه، ومعلومٌ أنّ طريقَ عرفانِ كلِّ شيءٍ ثمانيةٌ:

[ميزان محسوس على مراتب الإيمان]

مثلًا:

ـ إذا لم تأخذْك الحُمَّى قطُّ، ولم تَرَ محمومًا، وسَمِعتَ أنّ زيدًا محمومٌ، والحُمَّى موجودةٌ؛ صدَّقتَ بها تقليدًا محضًا.

ـ وإذا رأيتَ محمومًا استدْلَلتَ بآثارِ الحُمَّى عليها، وهذا عرفانٌ استدلاليٌّ بالأثرِ على المؤثِّرِ بلا شهودِ المؤثِّرِ، أو حصولِ[1] أصلِ الأثرِ فيك.

ـ وإذا اعتراك مُقدِّماتُ الحُمَّى يَحصُلُ لك عرفانٌ ذوقيٌّ استدلاليٌّ بالأثرِ على المؤثِّرِ مع حصولِ أصلِ الأثرِ فيك.

ـ وإذا وصلَتِ الحُمَّى إلى بعضِ أعضائِك حصَلَ المؤثِّرُ فيك، وشاهدتَه لكنْ لا بجميعِ أعضائِك، ويُسمَّى هذا معرفةً وعينَ اليقين.

ـ وإذا وصَل إلى جميعِ أعضائك حصَل لك العرفانُ الأتمُّ، ويُسمَّى حقَّ اليقينِ ومعرفةً.

ـ وإذا بَقِيَتِ الحُمَّى فيك مدةً حصَل لك العرفانُ بمعنى (آشنايى).

ـ وإذا اشْتدَّتِ الحُمَّى بحيث لم تَقدِرْ أنْ تَتوَجَّهَ إلى شيءٍ آخَرَ غيرَها وتوجهْتَ إليها بكُليَّتِك، يُسمَّى فناءً في الحُمَّى.

---

(١) عطفٌ على قولِه: «شهود»، أي: بلا شهودِ حصول أصلِ الأثر فيك.

ـ وإذا أغمِيَ عليك بها، يُسمَّى فناءً في الفناءِ، فكأنّك صِرْتَ عَينَ الحُمَّى.

فكذلك عِرفانُ اللهِ بثمانيةِ طرقٍ:

الأوّلُ: التقليدُ، وهو شأنُ بعضِ العوامِّ، وإنّما يُعتدُّ به إذا صار جازمًا.

الثاني: البرهانُ الإنيُّ بلا شهودِ ذاتِ اللهِ وذوقِ آثارِ تجليّاتِه، ويُسمَّى علْمَ يقينٍ، وهذا شأنُ أغلبِ علماءِ الظاهرِ.

الثالثُ: الإنيُّ مع حصولِ بعضِ آثارِ تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِه في العارف، وهذا شأنُ عامةِ الأولياء، ويُسمَّى بُرهانًا إنيًّا ذوقيًّا.

الرابعُ: ذلك[1] لكنْ مع مشاهدةِ تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِه بلطيفةِ القلبِ، وذلك لِمَن له الولايةُ الصغرى إذا انْفتَح عينُ قلْبِه، أو بلطيفةِ النفْسِ والمجرَّداتِ الخمسِ: القلبِ، والروحِ، والسِّرِّ، والخفيِّ، والأخفَى، وذلك لِمَن أتمَّ مراتبَ الولايةِ الكبرَى وانفَتَح عينُ نفسِهِ ومجرَّداتِهِ الخمسِ، ويُسمَّى كلٌّ مما ذُكِر عينَ اليقينِ.

الخامس: ذلك لكنْ مع مشاهدةِ تجليّاتِ أنوارِ ذاتِهِ تعالى وصفاتِهِ بكليّةِ وجودِهِ المشتملةِ على المجرداتِ الخمسِ، والنفسِ، واللطيفةِ القالبيّةِ المشتملةِ على العناصرِ الأربعةِ والنفسِ الحيوانيّةِ والنفْسِ النباتيّةِ، ويُسمَّى حقَّ اليقين، وذلك لِمَن أتَمَّ مشاغلَ الدوائرِ العشرينَ للعرفانِ وانفَتَحَ عينُ كليّةِ وجودِهِ.

السادس: أنْ يَبقَى له مدّةً الثالثُ أو الرابعُ أو الخامسُ، ويُسمَّى عرفانًا بمعنى (آشنايى).

السابع: أنْ يَفنى مَن له الرابعُ أو الخامسُ أو السادسُ في تلك المشاهدةِ، ويَتناسَى غيرَ اللهِ وصفاتِه، ويُسمَّى في الرابعِ فناءَ القلبِ، وفي الخامسِ فناءَ المجرَّداتِ

---

(١) أي: ما في المرتبةِ الثالثةِ مع زيادةٍ، كما يقول: «لكن مع مشاهدةٍ... إلخ».

والنفسِ، وفي السادسِ فَناءَ الوجودِ، ففناءُ الوجودِ بالحقيقة المشارِ إليه بقوله ﷺ: «ألا وَإنّ في الجَسَدِ مُضْغَةً، إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإذا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، ألا وَهِيَ القَلْبُ»(١)، إنّما هو بعد إتمامِ جميعِ الدوائرِ؛ إذْ حينئذٍ يَصلُح الجسدُ بكليَّتِه المركبةِ من العناصرِ وغيرِها، كما سيأتي الإشارةُ إليه.

لكنْ لَمّا كان كلٌّ من اللَّطائفِ السبعةِ ـ المجرَّداتِ الخمسِ، والنفسِ ولطيفةِ القالبِ ـ سارِيًا في ستةِ الأُخَرِ، فإذا حصَل أنوارُ مشاهدةِ تجليّاتِ أنوارِ الذاتِ وصفاتِه في واحدٍ منها أصالةً، تَتلاشَى تبعًا إلى الستةِ الأخَرِ، يَزعم العارفُ بالقلبِ الفاني قلبُه في اللهِ أنّه حصَل له الفناءانِ الآخَران، والفاني الثانِي يزعُم أنّه حصَل له فناءُ الوجودِ، نظير ذلك: أنّ أثَرَ الدُّهنِ المسمَّى بنَفْتٍ(٢) الاشتعالُ، وإذا انصَبَّ شيءٌ منها على فرْشٍ فاشْتَعَل، يُرَى في بادئِ النظرِ أنّ اشتعالَ الدهنِ سرَى إلى الفرْشِ مع أنّه ليس كذلك، وإلّا لاحْتَرَق الفرشُ حين اشتعالِ الدهنِ، فحصولُ أنوارِ تجليّاتِ ذاتِ الله [وله المثل الأعلَى] في القلبِ نظيرُ حصولِ الدهن في الفرْشِ حصولًا تجرُّديًا؛ فمِن حيث تعلُّقُه بالفرشِ، يقال: إنّه كائنٌ فيه، ومن حيث إنّه لم يَشتَعلْ باشتعالِه مع سريانه فيه، يقال: إنّه ليس فيه.

وبهذا تَعلَم صحّةَ قولِ المسلمين: إنّ اللهَ مع أنّه ليس في شيءٍ من الأمكنةِ متعلّقٌ بها، نعمْ لكونِ الدُّهنِ جسْمًا له حصولٌ ماديٌّ في الفرشِ.

[أقسام العارف الفاني]

ثُمَّ العارِفُ الفانيُ ثلاثةُ أقسامٍ:

الأوَّلُ: الناقصُ، وهو الذي يَدوم له الفناءُ، لا بمعنى أنّه يُشاهِد في جميعِ

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» بابُ أخذِ الحلال وتركِ الشبهات، برقم (١٥٩٩) (٣: ١٢١٩).

(٢) أي: النفط.

عُمرِه تجليّاتِ ذاتِه تعالى وصفاتِهِ، بل بمعنى أنّه يَحصل الفناءُ الشهوديُّ أحيانًا، وإذا زال الشهودُ يستمرُّ الصورةُ التخييليّةُ في قلبِه، ويَذْهَل عن كلِّ شيءٍ في مدّةِ عُمرِهِ، وهذا القسمُ الصوفيّةُ الوجوديّةُ.

الثاني: مَن إذا حصَل له الفناءُ الشهوديُّ لا يَقتدر أنْ يُلاحِظَ غيرَ اللهِ، ويُسمَّى هذا سُكرًا، وإذا زال الشهودُ يَقتدرُ على ذلك[1]، ومنهم سيِّدُنا أبو يزيدَ البسطاميُّ رَضِيَ اللهُ تعالى عنه.

الثالثُ: الوليُّ الأكملُ، وهو الذِي تَقوَّى في مشاهدةِ التجليّاتِ بحيث يَقتدِر حينئذٍ أنْ يُلاحِظَ غيرَ اللهِ، ويُسمَّى هذا بقاءً باللهِ وصحْوًا، وهؤلاءِ يَحصل لهم الفناءُ كالبرْقِ.

الطريقُ الثامنُ: الفناءُ في الفناءِ، وهذا يَحصل في بعضِ الأحيانِ ثمَّ يَزولُ، ومَبْنَى تَرقِّي العارفِ على هذا. وأتمُّ هذا حصَل لسيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، سيَّما في ليلةِ المعراجِ، وفيما إذا جاءه الوحيُ واقشَعرَّ جِلْدُهُ الشريفُ، كما ورد في «صحيحِ البخاريِّ»[2] وغيرِه.

ثمَّ مَن حصَل له الرابعُ وما بعدُ[3] [أي: شاهَدَ الأثَرَ والمؤثِّرَ] قد يَجعل الأثَرَ مِشكاةً لِمُشاهدةِ المؤثِّـرِ، أي: يَنظر أوَّلًا إلى الأثرِ ثمَّ إلى المؤثِّرِ، ويُسمَّى

---

(١) أي: لا يَقتدر على ملاحظةِ غير الله.

(٢) في هذا المعنى جاء أحاديث كثيرة، منها: عن سيدتنا عائشةَ رضي الله عنها، أن الحارث ابن هشام سأل النبي ﷺ: كيف يأتيك الوحي؟ قال: «كل ذاك يأتي الملَكُ؛ أحيانًا في مثل صَلصلة الجرس، فيُفصَم عني وقد وَعيت ما قال، وهو أشده علَي، ويتمثَّل لي الملَكُ أحيانًا رجلًا، فيكلمني فأعي ما يقول». أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» باب كتاب بَدء الوحي، برقم (٣٢١٥) (٤: ١٣٦).

(٣) أي: ما بعد الطريق الرابع من الطرائق الثمانية في العرفان، كما مرَّ ذِكرُه.

صعودًا من الخلْق إلى الخالقِ، وعليه قولُ سيِّدِنا الكليمِ عليه السلام: ﴿كَلَّآ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]، وقد يَعكِس، أي: يَجعل المؤثِّرَ مشكاةَ الأثرِ؛ فيَنظرُ أوَّلًا إلى المؤثِّرِ، ثمَّ بواسطتِهِ إلى الأثرِ، وعليه قولُ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ: ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]؛ حيث انتقَل في الأوَّل من ذاته إلى الله، وفي الثاني بالعكْس، والثاني أفضلُ من الأوَّل كما هو ظاهرٌ، وصرَّح به البيضاويُّ في تفسيرِ سورة الفاتحة[١].

فالعارفُ إذا نظَر من مشكاةِ الذاتِ إلى العالَمِ؛ فهو جعَل اللهَ عالَمًا، أي: ما يُعلَم به الأثرُ، وقولُنا: اللهُ عالَمٌ ـ بالفتح ـ من بابِ الحملِ لا من بابِ التلقيبِ حتى يَرِدَ أنّ أسماءَ اللهِ توقيفيّةٌ، ولم يَرِدْ إذْنٌ بإطلاقِ العالَمِ على الله.

[تقسيم العالم بمعناه المشهور]

والمعنى المشهورُ للعالَمِ موجودٌ يُعلَم به الصانعُ؛ فهو بجميعِ أجزائِهِ يُسمَّى عالَمًا كبيرًا، وهو إنْ لم يَقبلِ التصويرَ فمجرَّدٌ، ويُسمَّى عالَمَ الأمرِ والعالَمَ العلويَّ والنورانيَّ، وهو فوق العرشِ بحيث يكون فوقه[٢] القلْبُ، ثم الروحُ، ثم السِّرُّ، ثم الخفيُّ، ثمَّ الأخفَى.

أو يَقبلُه[٣]، ويُسمَّى عالَمَ الخلْقِ والماديِّ، والعالَمَ السفليَّ والظلمانيَّ، وأسفلُ الكلِّ الترابُ، وأعلاه العرشُ، والماديُّ إمّا حيوانٌ أو نباتٌ، أو شيطانٌ أو ملَكٌ، أو جِنٌّ أو إنسٌ، أو جَمادٌ: عناصرًا أم حجرًا أم غيرَهما.

---

(١) يُنظر: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ (١: ٢٩).

(٢) أي: فوق العرشِ القلبُ، أي: لطيفةُ القلب المجرَّدِ، ثم باقي المجرَّدات على الترتيب المذكور.

(٣) عطفٌ على قوله: «لم يقبل»، أي: فالعالَم إن يَقبلِ التصويرَ... إلخ.

[مناسبة البشر مع العالم الأكبر]

والبشرُ يُسمَّى عالَمًا صغيرًا؛ لأنَّ فيه أنموذجَ جميعِ ما في العالَمِ الكبيرِ أو الأكبرِ؛ إذْ هو مركَّبٌ من العناصرِ الأربعةِ؛ فله حظٌّ من الجمادِ، ومن النفْسِ[1] النباتيّةِ والحيوانيّةِ؛ فله حظٌّ من النباتِ والحيوانِ والجِنِّ والشيطانِ، ويمكن أنْ يَتقرَّبَ إلى اللهِ؛ فله حظٌّ من الملَكِ، أو يَتكبَّرَ[2] ويَتعالَى ويَعجَب بنفسِهِ؛ فله حظٌّ من جانبِ اللاهوتِ.

ولأنّه[3] في ذاتِهِ بذاتِهِ مشتمِلٌ على صفاتِ الجمادِ كالكونِ في الحيِّزِ، وعلى صفاتِ النباتِ كالنماءِ والتغذيةِ، وعلى صفاتِ الحيوانِ كالحسِّ والحركةِ الإراديّةِ والقوّةِ الشهويّةِ والقوّةِ الغضبيّةِ، وصفاتِ[4] الشيطانِ كالنفاقِ والكَذِبِ والعنادِ، وصفاتِ اللهِ الخاصةِ كالكِبْرِ والعجبِ، وصفاتِ الملَكِ كالقُربِ والعرفانِ والعبادةِ.

وبالجملة فيه صفاتٌ جماديةٌ، وبهيميّةٌ كالشهوةِ، وسَبُعيّةٌ كالغضَبِ، وشيطانيةٌ كالنفاقِ، ومَلَكوتيةٌ كالقربِ والعبادةِ، وألوهيّةٌ كالكِبْرِ، لكن كلَّفه اللهُ تعالى بإزالةِ الشيطانيةِ والألوهيّةِ بالكليّةِ، وبتقويةِ الأربعِ الأُخَرِ، لكن وَفْقَ قوانينِ الشرعِ، أما الملكوتيةُ فظاهرةٌ، وكذا الجماديّةُ، وأمّا البهيميّةُ فلأنّه لو لم يُقوِّها لم يأكلْ ولم يشربْ فمات، وأمّا السَّبُعيّةُ فلأنّه لو لم يكنْ له الغضَبُ لم يقدِرْ على جهادِ الكَفَرةِ الظاهرةِ والباطنةِ[5].

---

(١) عطفٌ على قوله: «من العناصر»، أي: إذ هو مركَّبٌ من النفسِ النباتية والحيوانية... إلخ.

(٢) عطفٌ على قوله: «يتقرَّبَ»، أي: ويمكن أن يَتكبَّرَ... إلخ.

(٣) عطفٌ على قوله: «فيه أنموذج»، أي: لأنّ الإنسانَ في ذاتِه بذاتِه... إلخ.

(٤) عطفٌ على قوله: «الجماد»، أي: لأنّ الإنسانَ مشتمِلٌ على صفاتِ الشيطان... إلخ.

(٥) والمراد بالكَفَرةِ الظاهرةِ، أي: شياطينُ الإنسِ، والكَفَرةِ الباطنةِ، أي: شياطينُ الجنِّ والنفسِ الأمارةِ بالسوء.

وبيانُ ذلك: أنّه جرَى عادةُ اللهِ بأنّه لا يَتقرَّب إليه الشخصُ إلّا بمقاساةِ الشدائدِ وكمالِ التذلُّلِ والتواضعِ، لا بمعنى عدِّ نفْسِهِ ذليلًا سافلًا، وإنْ كان في ذاتِهِ عزيزًا عاليًا، بل بمعنى كونِهِ في ذاتِهِ ذليلًا وضيعًا[١] مع علْمِه بذلك، ومع مناسبتِهِ[٢] له تعالى في البساطةِ مناسبةً أتَمَّ[٣].

ومعلومٌ أنّ أسفلَ المادياتِ الترابُ، وما جانبُ تُرابيَّتِه أغلبُ وميْلُه في ذاتِه التسافلُ والهبوطُ ما لم يمنَعْهُ مانعٌ، حتى لو خُلِّيَ وطبْعَه انهبَطَ إلى أبدِ الآبادِ إلى أنْ يَتشتَّتَ ويَصيرَ جواهرَ فردةً، ولا يمنعُهُ الماءُ عن الهبوطِ بخلافِ العكسِ[٤]، ومِن ثَمّة كان الترابُ أسفَلَ من الماءِ كما هو مشاهَدٌ.

وأعلى الماديّاتِ النارُ أو ما جانبُ ناريَّتِه أغلَبُ، بحيث إذا خُلِّيَتْ وطبْعَها تعالَتْ إلى أبدِ الآباد، ولا يمنعُها الترابُ والماءُ والهواءُ عن الصعودِ إلّا بعد انقلابِها عن الناريّةِ كما هو مشاهدٌ.

فخلَقَ اللهُ الملائكةَ من العناصرِ غيرِ الترابِ، فلم يكنْ لهم كمالُ التذلُّلِ، ولم يخلُقْ لهم نفسًا أمّارةً، فلم يكن لهم مقاساةُ جهادِ النفسِ، فهم وإنْ كانوا مناسِبين له تعالى في البَساطةِ لكن انْسَدَّ عنهم بابُ الترقِّي، كما حكاه اللهُ في

---

(١) «الوضيع» أي: الخسيس.

(٢) عطفٌ على قوله: «بمقاساة»، أي: جرَى عادةُ الله بأنّه لا يَتقرَّب إليه الشخصُ إلّا مع مناسبتِه... إلخ.

(٣) هذه شروطٌ ثلاث: أي: كمالُ التذلُّل، ومقاساتُ الشدائد بمخالفةِ النفس والشيطان، والبساطةُ الروحيّةُ، أي: الصفاءُ الروحيُّ، وهذا الصفاء الروحي شرطٌ لقابليّةِ البشر لأخذ الفيضِ من الله تعالى، وهذه الشروطُ لا بدَّ منها للترقِّي، ولا تتحقَّق مجتمعةً إلّا في الإنسان؛ لأنّ أيَّ مخلوقٍ من غير الإنسان ليس فيه إلّا واحدٌ منها، أو لا يُوجَد فيه أحدٌ منها؛ لذا لا يليق بالترقّي اللامتناهي إلّا الإنسانُ، كما سيذكرُ المؤلِّفُ رحمه الله.

(٤) بخلاف العكس، أي: يمنع الترابُ الماءَ من الهبوط.

القرآنِ عنهم بقولهم: ﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٞ مَّعۡلُومٞ ﴾ [الصافات: ١٦٤].

وخلَق الأرواحَ المجرَّدةَ بسائطَ، ولا جهادَ لها ولا تسافُلَ حقيقيًّا، فانْسدَّ بابُ الترقِّي عنهم في ذواتهم، وخلَقَ الشياطينَ من العناصرِ الأربعةِ غالبًا فيهم النارُ غلَبةً أتـمَّ، بحيث اضْمحَلَّ فيهم غيرُها، والجِنيُّ كذلك، إلّا أنّ غلبةَ نارِهِم دون غلبةِ نارِ الشياطين، ومِن ثَمّة يكون منهم مؤمنٌ وكافرٌ، وعدلٌ وفاسقٌ، فانْسَدَّ عن الشياطينِ الترقِّي، وعن الجنِّ دوامُ الترقِّي، وبساطةُ الحيوانِ الأعجم(١) لا تُناسِب بساطةَ الله.

فلمّا أراد اللهُ أنْ يَخلقَ خلْقًا يمكن أنْ يَترقَّى إلى أبَدِ الآبادِ، خلَق سيِّدَنا آدمَ عليه السلامُ من خمسةِ ماديّاتٍ: النفسِ والعناصرِ الأربعةِ، غالبًا فيها جانبُ الترابِ، كما يدلُّ له قولُه في مواضعَ: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ﴾ [المؤمنون: ١٢]، ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ ﴾ [الحجر: ٢٦]، ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ﴾ [الحجر: ٢٦](٢)؛ فإنّه اضمَحلَّ في كلٍّ من الطينِ والصلصالِ والحمأِ صوَرُ الماءِ والهواءِ والنارِ كما هو مشاهدٌ.

ومِن خمسةِ مجرَّداتٍ، وإليه الإشارةُ بمثل قولِه تعالى: ﴿ فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾ [التحريم: ١٢]، مع بيانِ الروحِ بقولِه: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: هو مِن عالَـمِ الأمْرِ.

فلكونِ الترابِ غالبًا فيه كان فيه كمالُ التذلُّلِ وجهادُه مع النفسِ كان مقاساةُ شدائدِ الجهادِ، ولِتركُّبِ ماديّاتِه مع المجرَّدات تركُّبًا بحيث لا يَمتاز شيءٌ منها في الأيـنِ والوضْـعِ عن الآخر، فصار أمـرًا وحْدانيًّا بسيطًا يُناسِب القـرْبَ منه

---

(١) أي: جانبُهم الروحيُّ.

(٢) جاء في الأصل هكذا: «خلقنا الإنسانَ من حمأ»، لكنَّ الصحيحَ ما أثبتناه.

تعالى، وكذا سائرُ البشرِ مركَّبٌ من تلك العشرةِ. وسورةُ التين إشارةٌ إلى كيفيّة خلْقِهِ، وفسَّرْناه في كتابٍ مستقلٍّ يَنبغي مراجعتُه[1].

وأمَر اللهُ البشرَ[2] بجهادِ النفْسِ وتصفيةِ مجرَّداتِهِ وتزكيةِ ماديّاتِهِ، وجَعَل كلَّ ماديٍّ أصلًا لمجرَّدٍ، بمعنى أنّه يَتصفَّى المجرَّدُ أوَّلًا، ثمَّ إذا تزكَّى الماديُّ الأصلُ له تَصفَّى تصفيةً ثانيةً أكْملَ، فجَعل أصْلَ الأخفَى الأعلَى الترابَ الأسفَلَ الحقيقيَّ[3]، وأصْلَ الخفيِّ الماءَ الأسفلَ من الهواءِ، وأصلَ السِّرِّ الهواءَ الأسفَلَ من النارِ، وأصْلَ الروحِ النارَ، وأصلَ القلبِ النفسَ؛ فإنّها وإنْ كانتْ في ذاتِها أسفلَ وعلى الأرضِ، لكنْ مقتضَى طبعِها الترفُّعُ على كلِّ شيءٍ، حتَّى على اللهِ، ومِن ثَمّة لم يَرضَ فرعونُ باتِّخاذِ إلهٍ غيرِهِ، وقال: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩].

فراعى اللهُ في هذه الترتيبِ حكمةً؛ هيَ أنّ الأخفَى إذا تفكَّر في كمالِ علُّوِهِ يَعترِيه العُجْبُ، وإذا تفكَّر في أنّ أصلَه أسفَلُ الماديّاتِ خجِل وتَسافَل غايةَ التسافُلِ، وقِسْ عليه غيرُه، فلكلِّ مجرَّدٍ تصفيةٌ قبل التزكِيةِ، وتصفيةٌ بعدها، وهي أقوَى.

نظيرُ ذلك: أنّ فتيلةَ السراجِ إذا كانتْ كثيفةً بمثلِ الغبارِ والكدوراتِ، فإذا أوقدتَها ارْتَفع منها دُخانٌ، وإذا سوَّيتَ رأسَ الفتيلةِ زال الدُّخانُ ويَتصفَّى شيئًا ما، وإذا غسَلْتَ الفتيلةَ وزكَّيْتَها تصفَّى الشعلةُ صَفاءً تامًّا؛ فالقلبُ مثلُ الشعلةِ، وكثافتُهُ مثلُ الدُّخانِ، والنفْسُ كجِرْمِ[4] الفتيلةِ، فإذا تصفَّى القلبُ ولم يتزكَّ

---

(١) «تفسيرُ سورة التين» مطبوعٌ مع كتاب «سراج القلوب» للشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سِرُّه (٣-٢٢).

(٢) ما سبَق بيانٌ لاستعدادِ الإنسان للترقِّي اللامتناهي، والآن يبحث عن طريقِ ذلك الترقِّي بالفعل.

(٣) أي: الأسفل من العناصر الأُخرِ من الماء والهواء والنار.

(٤) أي: الحجمُ والهيكل.

النفسُ، كان كشُعلةِ الفتيلةِ الكثيفةِ، وإذا زُكّيتِ النفسُ كان القلبُ كشُعلةِ الفتيلةِ اللطيفةِ، وعليه قِسْ سائرَ المجرَّداتِ مع أصولِها.

[الولاية الصغرى وعلامتها]

فتصفيةُ القلبِ قبل التزكيةِ تحصل في آخرِ الدائرةِ الثانيةِ من الدوائرِ العشرين، فيحصل الولايةُ الصغرى؛ وذلك بأن يتوبَ الشخصُ إلى اللهِ، ويَشتغِل بفِعلِ الأوامرِ وترْكِ المنهياتِ، وبذكْرِ الجلالةِ بالقلبِ حسب أمرِ المرشِدِ، وبرابطةِ الموتِ والقبرِ وبرابطة المرشدِ في الدائرة الأولَى، أعني دائرةَ عالَـمِ المشاهدةِ.

فإذا عَلِم المرشِدُ أنّ السالِكَ بدَّل المحبةَ بمحبّة اللهِ بعلاماتٍ متعارفةٍ بين العرفاء، يتوجَّه إليه أوَّلًا؛ فيُدخِل قلْبَه في الدائرةِ الثانيةِ، وهي دائرةُ الأولَى من دوائرِ عالَـمِ الأمرِ، فيأمرُه بالنفيِ والإثباتِ، ومراقبةِ أحديّةِ الأفعالِ، فإذا صار بحيث كلَّما تصوَّر أو رأى شيئًا خطَر ببالِه فورًا لا بالتكلُّفِ أنّ اللهَ هو المؤثِّرُ ولا مؤثِّرَ سواه؛ يتحقَّقُ عنده بطريقِ العرفانِ الذوقيِّ أو الشهوديِّ أنْ لا مؤثّرَ في الأفعالِ سواه تعالى، فحينئذٍ يأمرُه المرشِدُ بتوسعةِ دائرةِ النفيِ والإثباتِ، وبالمراقبةِ المعيّةِ، فإذا صار تخيَّل معيّةَ اللهِ له في كلِّ حالٍ ملَكةً له يتحقَّق عنده صفةُ حضورِ الله معه، بل مع كلِّ شيءٍ، وعلامةُ ذلك أنْ يكونَ في نصفِ اليومِ والليلة بحيث لا يَغيب تخيُّلُ معيّةِ اللهِ في قلْبه، أي: يكون في كلِّ اثنَتَيْ عشرةَ ساعةً [ولو متفرِّقةً] من كلِّ أربعةٍ وعشرين ساعةً متخيِّلًا المعيّةَ، أي: يكون عالِمًا بالحضور.

وهذا علامةُ الحضورِ في النصف الآخرِ؛ إذْ لا يلزمُ من الحضورِ العلمُ بالحضورِ، كما أنّ ذاتَك حاضرةٌ عندك دائمًا مع أنّك كثيرًا ما لا تَعلَم الحضورَ، أي: لا يَخطر ببالك، فيَحصل الولايةُ الصغرى حينئذٍ إنْ شاء اللهُ تعالى، ومَوردُ

الأنوار بالذاتِ في الدائرتَين القلبُ، لكنْ يَتلاشَى منه أنوارٌ إلى الماديّاتِ الخمسِ، فتتزكَّى شيئًا ما، وتَصير النفسُ لوّامةً، وإلى المجرَّداتِ الأربعِ، فتَتصفَّى تصفيةً ما.

والوسيلةُ العاديةُ بحسب الظاهرِ في الدائرة الأولَى العباداتُ، ورابطةُ القبرِ، وذكرُ الجلالةِ، ورابطةُ المرشدِ. وفي الثانيةِ رابطةُ المرشدِ، والنفيُ والإثباتُ، ومراقبةُ أحديّةِ الأفعالِ، والمراقبةُ المعيّةُ، لكنْ يَستمِدُّ [السالكُ] في الأولَى مِن أصلِ رابطةِ المرشدِ بأنْ يَتخيَّل أنّ روحَ المرشِدِ حاضرٌ عنده، ويَنصَبّ من اللهِ أنوارُ محبَّتِه في صدْرِ الرسولِ ﷺ، ومنه إلى قلبِ المرشِدِ، ومنه إلى قلبه، ثمَّ يَستمِدُّ من قلبِ المرشِدِ. وفي الثانية يَستمِدُّ من ذاتِ اللهِ بوسيلةِ الرابطةِ حسب ما يأمره، ففي هذه الولاية وإنْ كان سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ وسيلةً عاديّةً، لكنْ لِعدمِ استعدادِ السالكِ يَجعْلُ المرشِدَ وسيلةً، ولا يَستمِدُّ منه ﷺ.

والواصلون إلى هذه الولايةِ كثيرون من الأمّةِ المحمديّة ﷺ ومِن الأمَمِ السابقةِ، وإليه الإشارةُ إليه بقولِه تعالى: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ٣٩-٤٠]، وقلَّ مَن يتجاوزُ عنها، بل لم يتجاوزْ عنها في الأمَمِ السابقةِ إلّا الأنبياءُ على كلٍّ منهم السلامُ.

[كيفية الوصول إلى الولاية الكبرى وعلامتها]

فإذا أراد اللهُ أنْ يَتجاوزَ أحدٌ عنها أمَرَ مرشِدَه أنْ يُسلِّمَه لسيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، لكنْ يَبقَى معاونةُ المرشِدِ له في المسالكِ والمَهالكِ إلى آخرِ الكُبرَى، بل في العُلْيا أيضًا، فإذا تَسلَّمَه الرسولُ ﷺ يتوَجَّه إليه فيُدخِله في الدائرةِ الثالثةِ، فإنْ كان السالكُ ذا بصيرةٍ تامّةٍ يَستعِدُّ أنْ يأخذَ الدروسَ منه ﷺ، وإلّا فيأخذُها من المرشِدِ، ولكنْ لَمّا بَقِيَ فيه آثارُ تَدسيساتِ النفْسِ ولم تَصِرْ نفسُهُ مطمئنّةً، يَنبغِي له أنْ يأخُذَ الدروسَ مِن المرشِدِ بأنْ يَذكُرَ ما سَمعه منه ﷺ لمرشِده؛ فإنْ

أقرّه مرشدُهُ فيَفعلُه، أوْ لا فيَتركُه؛ لاحتمالِ أنْ يكونَ هذا تجربةً من الرسولِ ﷺ له، والمرشدُ عالِـمٌ بذلك وليس بخائنٍ.

فإذا دخَل الثالثةَ ـ وهي أولَى دوائرِ الولايةِ الكُبرَى ـ يَتوسَّع له دائرةُ النفيِ والإثباتِ، ويَشتغِل بوسيلةِ النبيِّ ﷺ ومُعاوَنةِ المرشدِ بالمراقبةِ الأقربيّةِ، وهكذا يَتوسَّع المراقبةُ إلى الدائرةِ السادسةِ التي هِيَ خامسةُ دوائرِ الأمرِ، فيَشتغِل فيها بمراقبةِ أحديّةِ الذاتِ، فيَحصُل الولايةُ الكبرَى، وعلامةُ ذلك أنْ يَصير تصوُّرُ إحاطةِ اللهِ بالعالَم إحاطةً لائقةً به ملكةً له؛ بأنْ لا يَغيبَ هذا التصوُّرُ في قلْبه إلّا في قليلِ ساعةٍ في أربعةٍ وعشرين ساعةً، وأنْ يكونَ توجُّهُه بكُليّةِ لطائِفهِ بحسبِ خيالِه إلى الله أيضًا مَلَكةً له.

ومَوردُ الأنوار في النصفِ الأوّل من الدائرةِ الثانيةِ المجرَّداتُ غيرَ الأخفَى والنفسِ، وفي النصفِ الثاني المجرَّداتُ الخمسُ والنفْسُ، وفي الرابعةِ والخامسةِ والسادسةِ النفسُ، فيَتزكَّى حينئذٍ النفسُ التزكيةَ المتعارفةَ بين العرفاءِ، وتَسمَع لذيذَ خطابِ: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ * ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرۡضِيَّةً * فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٩]، ويَتصفَّى القلبُ تصفيةً بعد تزكيةٍ.

وفي الدائرةِ الثالثةِ يَتصفَّى الروحُ والسِّرُّ والخفِيُّ والأخفَى تصفيةً قبل تزكيةٍ، ويَتعلَّق العارفُ في النصف الأوّل من الثالثةِ بصفاتِ اللهِ الزائدةِ، وفي النصف الثاني منها بالشؤونِ، وفي الرابعة بأصولِ الشؤونِ، وفي الخامسةِ بأصولِ الأصولِ، كما هو مقرَّر عند العرفاءِ، والمتجاوزُ عن هذه الولايةِ أقلُّ قليلٍ جدًّا.

[الولاية العليا]

فإذا وفَّق اللهُ أحدًا لِتجاوزها، فيَتوجَّه إليه الرسولُ ﷺ فيُدخِله في الدائرةِ السابعةِ، وهي دائرةُ الولايةِ العُلْيا، فحينئذٍ يَشتغِل بكليّةِ وجودِه بالمراقبةِ الذاتيّةِ

[أي: يَفنى بحسبِ خيالِه وحبّه للهِ تعالى] الصفاتُ والشؤونُ والرسولُ ﷺ، فيَستمِدُّ من ذاتِ اللهِ البحتِ، فيَشرع في تزكيةِ عنصرِ النارِ أوّلًا، ثمَّ في تزكيةِ عنصرِ الهواءِ، ثمَّ عنصرِ الماءِ، إلى أنْ يَصلَ إلى الدائرةِ التاسعةَ عشرَ، فإذا دخَل فيها شرَع في تزكيةِ عنصرِ الترابِ، فإذا تزكّى عنصرُ الترابِ التزكيةَ المتعارفةَ تَصفَّى المجرَّدُ الفرعُ له تصفيةً بعد تزكيةٍ، فحين تمامِ تزكيةِ الترابِ يَحصل له فناءُ الوجودِ فناءً أتَمَّ، فيَتوجَّه بكليّةِ وجودِهِ المشتمِلِ على جميعِ المجرَّداتِ والماديّاتِ الصائرِ بجملتِهِ شيئًا واحدًا وبسيطًا أتمَّ إلى(١) ذاتِ اللهِ(٢).

ويَبقَى أثرُ الجهادِ في الجنّة إلى أبدِ الآبادِ، فيَدوم الترقّي إلى أبدِ الآباد، وهذا معنى كونِ البشرِ خليفةَ اللهِ، وجنسِه(٣) أفضلَ من جنسِ العالَـم، وحكمةِ(٤) أبديّةِ الجنّةِ، مثلًا: إذا أراد في الجنّةِ سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ أكْلَ فاكهةٍ مثلًا، يَهجِس في خاطِره بوسيلةِ روحِهِ الحيوانيِّ أنْ يَتلذَّ بها جسُمُه، فيَدفعُه بكليّةِ وجودِهِ، ويُريد امتثالَ أمرِ اللهِ واستدامةِ الأنْسِ وازديادِ صفاءِ المجرَّداتِ والماديّاتِ؛ فإنَّ الغرضَ الأصليَّ من نعيمِ الجِنانِ ذلك(٥)، كما يُشير له قولُه تعالى: ﴿ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴾ [الإنسان: ٢١].

---

(١) متعلّق بـ«يتوجَّه»: يتوجَّه إلى الله.

(٢) ذكَر المؤلِّفُ رحمه اللهُ سابقًا علامةَ الولاية العليا فقال: «وعلامةُ ذلك: أن يكونَ ذِكرُ اللهِ القلبيُّ ـ سواء انضمَّ إليه الذكرُ اللسانيُّ أو لا ـ ملَكةً له، بحيث لو أراد أن لا يَذكرَ اللهَ في آنٍ مِن آناتِ وجودِهِ لا يَقدِر على ذلك، ولا يكون في آنٍ غافلًا عنه تعالى؛ لا منامًا ولا يقَظةً، لا صحّةً ولا مرضًا، ولا حياةً ولا موتًا، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]».

(٣) عطفٌ على قولِه: «كون البشر»، أي: هذا معنى كونِ جنسِ البشر أفضلَ... إلخ.

(٤) عطفٌ على قولِه: «كون البشر»، أي: هذا معنى حكمةِ أبديّةِ الجنّة... إلخ.

(٥) أي: ازديادُ صفاءِ المجرَّداتِ والماديّاتِ؛ لذا قال: ﴿ طَهُورًا ﴾، الدال على التطهير، ولم يقل: شرابًا طاهرًا.

ويُسمَّى مَن له الولايةُ الكُبرَى أو العَلياءُ مقرَّبين، ومجموعُ المقرَّبين من هذه الأمّةِ من زمانِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ إلى قيامِ الساعةِ عددُ جميعِهم أقلُّ من عددِ الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلامُ، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ١٣-١٤]، وفصَّلْنا هذا وجميعَ الدوائرِ في كتابٍ مستقِلٍّ، ليس هنا محلُّ هذا التفصيلِ[1].

ثمَّ تقرَّر عند العرفاءِ أنّ العرشَ مِن العالَمِ الكبيرِ كالقلبِ الصنوبريِّ - الشكل - من العالَمِ الصغيرِ مظهرٌ لآثارِ صفاتِ اللهِ، ووسيلةٌ عاديّةٌ لوصولِ الأنوارِ والبركاتِ والمعارفِ على عالَـمِ المشاهدةِ، وهذا سرُّ قولِه تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥]، فمعنى استوائِه عليه: جعَلَه مظهرًا لصفاتِه ووسيلةً عاديّةً فيما ذُكِر.

[تمثيل في ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾]

ثمَّ بعد أنْ أشار اللهُ بقوله: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [النور: ٣٥] إلى تمثيلِ ذاتِه بضوءِ الشمسِ، وصفاتِه بالشمسِ، والعالَمِ بعالَـمِ المشاهدةِ، وإفاضةِ نورِه على ما ذُكِر بإفاضةِ ضوءِ الشمسِ عليها، وعلى العالَمِ طبْق ما فسَّرْناه مفصَّلًا؛ أراد أن يُمثِّلَ لذلك بمثالٍ أوضحَ وأزيدَ تفصيلًا، بيانًا لإجمالِ الجملة الأولَى فقال: ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾ [النور: ٣٥]، أي: نظيرُ نورِه الكلِيِّ المنبسطِ في ذاتِهِ وصفاتِهِ والعالَمِ ﴿ كَمِشۡكَوٰةٖ ﴾ [النور: ٣٥]، أي: ككُوّةٍ، والكافُ إمّا زائدةٌ؛ لأنّ المِشكاةَ عينُ النظيرِ لا مثلُه، أو إشارةٌ إلى أنّ نورَ اللهِ - لكمالِ شرَفِهِ - ليس له نظيرٌ إلّا نظيرٌ فرضيٌّ، والمشكاةُ تَشبَهُ هذا النظيرَ الفرضيَّ، وهذا الثاني دقيقٌ، بل مُتعيِّنٌ.

---

(١) أراد رسالةَ «الدوائر العشرون في مقامات الصوفيّة» السابقة.

وليس المرادُ بالمثَلِ[١] الصفةَ حتى يحتاجَ إلى حذْفِ مضافٍ، أي: كصفةِ مشكاةٍ، ولا المرادُ بنورِه مجرَّدَ ذاتِ اللهِ تعالى حتَّى يكونَ حمْلُ قولِه: ﴿ كَمِشْكَوٰةٍ ﴾ مجازًا باعتبارِ قولِه: ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ حتى يكونَ المعنى: كمِصباحٍ في مِشكاةٍ؛ وذلك لأنّ التجوُّزَ لا يُصار إليه ما أمكن الحقيقةُ، ولأنّه حينئذٍ لا يُستفادُ منه الدقائقُ الآتيةُ.

﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾، أي: شعلةٌ مشتعِلةٌ منوّرةٌ بنفسِها لا بزيادةِ نورٍ، فهو كنايةٌ عن ذاتِهِ البحتِ الذِي هو في ذاتِهِ بذاتِهِ من ذاتِهِ[٢]، نورٌ[٣]، أي: وجودٌ، وحياةٌ، وعلمٌ، وقدرةٌ، وإرادةٌ، وسمعٌ، وبصرٌ، وكلامٌ، وبقاءٌ، وتشخُّصٌ، وقِدَمٌ، ووجوبٌ، وتكوينٌ، وموجودٌ، وحيٌّ، وعليمٌ، وقادرٌ، ومريدٌ، وسميعٌ، وبصيرٌ، ومتكلّمٌ، وباقٍ، ومتشخِّصٌ، وقديمٌ، وواجبٌ، ومكوِّنٌ.

وبالجملة: ونورُه بذاتِهِ لا بزيادةِ صفاتٍ، ومِن ذاتِه لا بإيجادِ الغيرِ، وفي ذاتِهِ لا بكثرةِ الأجزاءِ؛ مَبْدأٌ[٤] لجميعِ صفاتِ الكمالِ والتكميلِ.

[التعلقات السبع]

ثمَّ الظرفيةُ والمعيّةُ والأقربيّةُ والإحاطةُ. وسائرُ التعلُّقاتِ الذاتيّةِ أو الوصفيّةِ سبعةٌ؛ أربعةٌ منها محسوسةٌ لكلِّ أحدٍ، تعلُّقُ الجسمِ أو العرَضِ كلٌّ بمثلِه أو بالآخرِ، كتعلُّقك بثَوبِك[٥]، أو لونِك بك[٦]، أو بملامسةِ بَدنِك[٧].

---

(١) أي: في قولِه: ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾ [النور: ٣٥].
(٢) سيأتي تفسيرُ هذه الكلمات بعد قولِه: «وبالجملة».
(٣) كلمةُ «النور» في الآيةِ إشارةٌ إلى وجودِ كلِّ كمالٍ كما فسَّره، أي: وجودٌ، وحياةٌ، وعلمٌ، وقدرةٌ، وإرادةٌ، وسمعٌ، وبصرٌ، وكلامٌ، وبقاءٌ، وتشخُّصٌ، وقِدَمٌ، ووجوبٌ، وتكوينٌ... إلخ.
(٤) خبرُ «نوره»، أي: نورُهُ مَبدأ... إلخ.
(٥) هذا مثالٌ لتعلُّقِ الجسم بالجسم.
(٦) هذا مثالٌ لتعلُّقِ العرَض بالجسم، وبالعكس كتعلُّقِ البدن باللون.
(٧) أي: كتعلُّقِك بملامسةِ بدنِك، هذا مثالٌ لتعلُّقِ الجسم بالجسم أيضًا.

والخامسُ: تعلُّقُ المجرَّدِ بالماديِّ، كتعلُّقِ روحِك ببدنِك.

والسادسُ: تعلُّقُ المجرَّدِ بالمجرَّدِ، كتعلُّقِ روحِ المعلِّمِ بروحِ المتعلِّمِ.

والسابع: تعلُّقُ اللهِ بجميعِ الماديّاتِ والمجرَّداتِ، كما في ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: ٢٢]، ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ [ق: ١٦]، ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا ﴾ [النساء: ١٢٦]، وكما لا يُشبِهُ ذاتَه تعالى ذاتٌ ولا صفاتِهُ صفاتٌ، ولا يمكن لأحدٍ سواه [حتَّى في الآخرةِ، على القولِ الحقِّ] العلمُ بحقيقةِ ذاتِهِ أو صفاتِهِ، كذلك لا يُشبِهُ تعلُّقَ ذاتِهِ أو صفاتِهِ بشيءٍ تعلُّقٌ، ولا يمكن لأحدٍ العلمُ بحقيقتِهِ.

فحقيقٌ أنْ يُقالَ: التعلُّقُ معلومٌ، والإيمانُ به واجبٌ، وكيفُهُ مجهولٌ، والسؤالُ عنه بدعةٌ، والبحثُ عنه حرامٌ، بل يُوشِك أنْ يجُرَّ الشخصَ إلى الكفرِ، وإليه الإشارةُ بقولِ سيِّدِنا أبي بكرٍ رضي الله عنه:

«العجزُ عن درَكِ الإدراكِ إدراكُ»

وضمَّنَه سيِّدُنا عليٌّ رضي الله عنه فقال:

«والبحثُ عن سرِّ ذاتِ اللهِ إشراكُ»

وبالحديثِ[١] الشريفِ: «تَفكَّروا[٢] في الذاتِ ولا تفكَّروا في الصفات».

فالظرفيةُ المستفادةُ في قوله: ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ [النور: ٣٥]، بالنظر إلى النظيرِ تعلُّقٌ ماديٌّ، وبالنظر إلى ذاتِ اللهِ من التعلُّقِ السابعِ، وقِسْ عليه الظروفَ الآتيةَ.

---

(١) عطفٌ على قوله: «بقولِ سيِّدنا أبي بكر»، أي: وإليه الإشارةُ بالحديث... إلخ.

(٢) هكذا في الأصل، ربما يكون هنا سقطٌ، وهو لفظُ «لا»، أي: لا تفكَّروا في الذات، ويدلُّ على ذلك النهيُ عن التفكُّر في الصفات مع أنّ الذّاتَ أغمضُ منها.

﴿ٱلْمِصْبَاحُ﴾ أي: ذاتُ اللهِ البحتِ ﴿فِى زُجَاجَةٍ﴾ [النور: ٣٥]، المرادُ بها الصفاتُ الذاتيةُ الزائدةُ، كان الظاهرُ أنْ يقولَ: كمشكاةٍ فيها زجاجةٌ فيها مصباحٌ، لكنْ عدَلَ إلى هذا إشارةً إلى أنّه وإنْ لا يمكن حصولُ النورِ إلّا بمعونةِ الصفاتِ، لكنْ يَنبغِي أنْ يكونَ المقصودُ الأصليُّ للعارفِ مجرَّدَ ذاتِ الله، فكان العارفُ يتوَجَّه إلى أصلِ المصباحِ وإنْ كان لا يُمكنُه أنْ يَصلَ توجُّهُه إليه إلّا بعدَ عبورِ نظرِهِ في الصفاتِ، كما أنّ المقصودَ الأصليَّ هو الشعلةُ، لكنْ لا يَفيض منها النورُ إلّا بالزجاجةِ حولَها، فأشار إلى أنّ مَن كان مَطمحُ نظرِهِ غيرَ اللهِ كان ناقصًا، ويُعَدُّ هذا في مصطلحِ العرفاءِ مُشرِكًا.

[تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾]

﴿ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾ [النور: ٣٥]، أشار إلى أنّه كما أنّ الكوكبَ الدُّريَّ يتلألأ بضوئِهِ الزائدِ عليه لا بضوءٍ آخرَ، وإذا زال عنه الضوءُ صار مظلِمًا، كذلك الصفاتُ موجودةٌ بوجودِ الله؛ لا بوجودٍ زائدٍ، ولا بوجودِها في نفسِها، وإلى أنّه كما أنّه ما لم يُرَ ضوءُ الكوكبِ أوّلًا لم يُرَ الكوكبُ، لكنْ رؤيةُ الكوكبِ رؤيةُ الضوءِ، كذلك التعلّقُ بالصفاتِ تعلُّقٌ بالذاتِ، وما لم يَتعلَّق الشخصُ أوّلًا بالذاتِ تعلُّقًا ما بوسيلةِ المرشِدِ ومراقبةِ أحديّةِ الأفعالِ والمراقبةِ المعيّةِ؛ لم يَقتدِرْ أنْ يَدخلَ في الدائرةِ الثالثةِ، فيَتعلَّق بالصفاتِ الذاتيّةِ الزائدةِ والشؤونِ، كما مرَّ مفصَّلًا.

[الأمور المترتبة على التعلق السابع]

فيُستفادُ من هذا أمورٌ:

- منها: أنّ ذاتَ اللهِ نورٌ في ذاتِه من ذاتِه بذاتِه.
- ومنها: أنّ الصفاتِ نورٌ بنورِ اللهِ.

ـ ومنها: أنّ التعلُّقَ بواحدٍ من الذاتِ أو الصفاتِ تعلُّقٌ بالآخر.
ـ ومنها: أنّ الشخصَ ما لم يَتعلّق أوّلًا بالذاتِ لا يُـمكنُه التعلُّقُ بالصفات.
ـ ومنها: أنّه إذا تعلَّق بالذاتِ بالولايةِ الصغرَى أمكَنَه الدخولُ في الكبرَى، فيتعلّق بالصفات.

ـ ومنها: أنّه في آخرِ الكُبرَى يتعلَّق بالذاتِ المجمَعِ للصفاتِ، وفي العُليا بالذّات البحْتِ مُتنَسّيًا الصفاتِ والشؤونَ.

ـ ومنها: أنّ هذه الأخيرةَ هي المرتبةُ العلياء بالحقيقةِ المقصودة بالذات.
ـ ومنها: أنّ ذاتَ اللهِ الصرفَ وإنْ كان في ذاتِهِ نورًا كاملًا متلألِئًا، لكنْ كما أنّ الشعْلةَ وإنْ كانتْ في ذاتِها نورًا متلألئًا، لكنْ يزداد ظهورُ تلألُئِهِ ولَمَعانِهِ في الزجاجِ؛ لأنّه كلُّ طرَفٍ من الزُّجاجِ يَنعكسُ بنورِه، ويَزدادُ نورًا بانعكاسِه بالأجزاءِ الأخرى، وإذا وُضِع الزجاجُ في مشكاةٍ تنوَّرتِ المِشكاةُ بجميعِ أجزائِه بنورِ الشعلةِ ونورِ الزجاجةِ، وانعكاسُ كلِّ جزء من المِشكاةِ بأجزائِها الأخرَى، كما يَظهَر حسًّا أنّ الشعلةَ إذا لم يَحُطْ بها الزجاجُ كان ظهورُ لَمَعانِها أقلَّ، وإذا أحاط بها الزُّجاجُ كان ظهورُه أكثرَ، وإذا وُضِع الزجاجُ في مِشكاةٍ كان ظهورُه أكثرَ مِن كونِـه في الزُّجاجِ المحضِ.

كذلك اللهُ يزدادُ ظهورُ نورِه بصفاتِه الزائدةِ، ويكون أظهرَ بإفاضةِ نورِه في مِشكاةِ العالَمِ، وباعتبارِ تعلُّقِ اللهِ بمِشكاةِ العالَمِ والصفاتِ، يُسمَّى الظاهرَ، وباعتبارِ ذاتِهِ البحْتِ يُسمَّى الباطنَ، كما في قوله: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ [الحديد: ٣]، أي: هو الأوّلُ في النوريّةِ ولوازمِها، والآخِرُ فيها لكونِـه مبدأ كلِّ شيءٍ وآخِرَه، والظاهرُ في مِشكاةِ الصفاتِ والعالَمِ، والباطنُ من حيث ذاتُهُ؛ إذْ لو لم يَخلُقِ العالَـمَ لم يَظهَرْ لَمَعانُ ذاتِه، ولذا قال: «كنت كَنزًا مَخفيًا

فأحبَبْتُ...» إلى آخر الحديث[1]، أي: كنتُ باطنًا غيرَ ظاهرٍ أنواري، فأحببْتُ أنْ أكونَ ظاهرًا فأعرَف، فخَلقْتُ الخلْقَ لِأعرَفَ، ومِن ثَمّة كان ذِكْرُ اللهِ الظاهرُ مختَصًّا بمراقبةِ أحديّةِ الذاتِ، واللهِ[2] الباطنُ بالمراقبةِ الذاتيةِ.

وبالجملةِ يمكن لنا أنْ نأخذَ جميعَ ما قاله العرفاءُ من أحوالِ الدوائرِ العشرين ومَسالِكِها ووسائلِها وحقائقِها من هذه الآياتِ الشريفةِ، ولكنْ يَحتاج ذلك إلى كتابةِ مُجلَّداتٍ فوق مئةٍ.

ولكنْ مَن أنصَف وطالَعَ هذا الذِي كَتبْنا في هذا الكتاب يُمكنُه أنْ يَعلمَ به جميعَ ما قاله العرفاءُ إذا رآه في كُتُبِهم أو سَمِعه منهم.

[تفسير قوله تعالى: ﴿ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ ﴾]

﴿ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ ﴾ [النور: ٣٥]، المضارعُ بحسبِ أصلِه يدلُّ على الحصولِ، وباعتبارِ الدقائقِ البلاغيةِ يدلُّ على الاستمرارِ التجدُّديِّ، كما تقرَّر في البلاغةِ، فالمعنَى: يدومُ وَقودُ هذا الكوكبِ الدُّريِّ ويَظهر لَمَعانه ووَقُوده على قراءةِ ﴿ يُوقَدُ ﴾ بالمثناةِ التحتيّةِ[3]، أو يَدوم وَقودُ هذهِ الزجاجةِ، ويظهر لَمَعانُها على قراءتِها بالمثناةِ الفوقيةِ[4]، بسببِ شجرةٍ، المرادُ بها روحُ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ بالنظرِ إلى جميعِ العالَمين في الدنيا والآخرةِ، والعرشُ[5] بالنظر إلى عالَمِ المشاهدةِ ما دامتِ الدنيا، بل وفي الآخرةِ أيضًا؛ لأنّ قولَه تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ

---

(١) سبَق الكلام حول الحديث.

(٢) عطفٌ على قولِه: «الله الظاهرُ»، أي: ومِن ثَمّة كان ذِكرُ الله الباطنُ مختصًّا بالمراقبةِ الذاتية.

(٣) أي: الياء ﴿ يُوقَدُ ﴾.

(٤) أي: التاء (تُوقَدُ).

(٥) عطفٌ على قولِه: «روح سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ»، أي: بسببِ شجرةٍ، المرادُ بها العرشُ بالنظرِ إلى عالَمِ المشاهدةِ... إلخ.

ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٧] صريحٌ في أنّ في الآخرةِ سمواتٍ وأرضًا، سواء كان التغييرُ تغييرَ صفةٍ كما عليه بعضٌ، وهو الظاهرُ من الآياتِ، أو تغييرَ ذاتٍ، كما عليه بعضٌ، والعرشُ من السمواتِ، على أنّه صُرِّح في بعضِ الأحاديثِ بوجودِ العرش في الآخرةِ.

فَدلَّ هذا على أنّ اللهَ وإنْ كان قادرًا على إدامةِ اشتعالِ الشعلةِ بلا سببٍ عاديٍّ، لكنْ جرَى عادتُه بأنْ تَدومَ بالزيتون، أي: بسببِ الزيتونِ في السراجِ، فكذلك هو وإنْ كان قادرًا على أنْ ينوِّرَ الأشياءَ بنورِ الوجودِ وتوابِعِه بلا سببٍ، لكنْ جرَى عادتُهُ بأنْ يُنوِّرَ الأشياءَ مطلقًا ويُدِيمَ نورَها ولوازِمَه بروحِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، وعالَـمَ[١] المشاهدةِ بالعرشِ، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ [المجادلة: ٢٢] كالصريحِ في وساطةِ روحِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ؛ لأنّ الروحَ لكونِهِ مفردًا لا يَصدُق على كثيرين، لا يمكن أنْ يُرادَ منهم أرواحُهم، بل يُراد به روحٌ واحدٌ يُؤيِّد الكلَّ، وهو الروحُ المحمديُّ لا غيرُ.

ووصَف الشجرةَ بقوله: ﴿ مُّبَٰرَكَةٍ ﴾ [النور: ٣٥] لِيدُلَّ على علّةِ كونِها سببَ الإيقادِ، كما هو شأنُ مسلكِ الإيماءِ[٢]، فكأنّه قال: إنّما كانتْ سببَ الإيقادِ ودوامَه؛ لأنّها مباركةٌ في ذاتِها؛ لكونِها مَظهرًا أتمَّ للصفاتِ، جامعًا لصفاتِ الكمالِ والتكميلِ[٣].

---

(١) عطفٌ على قولِه: «الأشياء»، أي: لكن جرَى عادتُهُ بأن يُنوِّرَ عالَـمَ المشاهدةِ بالعرشِ.

(٢) مصطلحٌ من مصطلحات أصولِ الفقه في مسالك العلّة، وهو أنواعٌ، وما أشار إليه المؤلّفُ نوعٌ منها، هو: أن يُقدِّرَ الشارعُ وصفًا لو لم يكن للتعليل كان بعيدًا لا فائدةَ فيه، كقولِه عليه السلام لَمّا سُئِل عن بيع التمر بالرُّطبِ، فقال: «أينقُص الرُّطبُ إذا يَبِس؟»، قالوا: نعم، فنَهَى عن ذلك. صحَّحه الترمذيُّ وغيرُه. «أصول الفقه» ابن مفلح الحنبلي (٣: ١٢٦٠-١٢٦١).

(٣) الكمال، أي: الصفات الذاتيّة، والتكميل، أي: الصفات الفعليّة، وهي تصرُّفُه تعالى في الغير؛ لأنّ كمالَ غيرِه تعالى كلٌّ بحسبِه منه تعالى.

وأبدَل عنها قولُه: ﴿زَيۡتُونَةٖ﴾ [النور: ٣٥] لأنّ الإيقادَ بدُهْنِ الزيتونِ كان غالبًا وقتَ ورودِ الآيةِ، ولأنّ دُهنَ الزيتونِ خالصٌ عن مثلِ الدخانِ طيّبُ الرائحةِ، بل ريحُها دواءٌ لأغلبِ الأمراضِ، وليستْ كالنفْتِ[١] في نَتْنِ الرائحةِ وحصولِ الأمراضِ باستشمامِ رائحتِهِ وحصولِ الدخانِ منه، فكأنّه قال: هذه الشجرةُ طيّبةٌ نافعةٌ من كلِّ وجهٍ، وليس فيها ضرَرٌ من وجهٍ أصلًا، ولكونِ المبدلِ منه[٢] في حكْمِ السقوطِ يكونُ إشارةً إلى أنّ وصفَ الشجريةِ غيرُ مقصودٍ بالتمثيلِ.

[تفسير ﴿لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ﴾]

﴿لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ﴾ [النور: ٣٥]، الشرقُ والغربُ إمّا مصدرانِ بمعنى الطلوعِ والغروبِ، والمرادُ بهما لازماهما من النورِ والظلمةِ، أي: هذه الزيتونةُ ليستْ نورًا محضًا كاللهِ حتّى لا تُناسِبَ العالَـمَ، فلا تَقدِر على إفاضةِ الآثارِ عليه، ولا مظلمةً إظلامًا تامًّا حتى لا تُناسِبَ اللهَ في الاستفادةِ منه تعالى، بل لَـها إشراقٌ دون إشراقِ اللهِ، وإظلامٌ ما بحسبِ إمكانِه دون إظلامِ غيرِه.

أو[٣] بمعنى المشرِق والمغرِب، والمرادُ أنّها لكونِها روحًا مجردًا ليستْ مكانيةً حتى يقال: إنّها في المشرقِ أو في المغربِ؛ فإنّ الروحَ بسيطٌ[٤]، فهو مع كونِهِ في المكانِ غيرُ حالٍ فيه، ومع عدمِ حلولِه كائنٌ فيه كينونةً تَجرُّديةً[٥]، ومع

---

(١) لفظٌ فارسيٌّ بمعنى النفط.

(٢) أي: الشجر.

(٣) عطفٌ على قولِه: «الطلوع والغروب»، أي: الشرقُ والغربُ إمّا مصدرانِ ـ مِيميّان ـ بمعنى المشرِق والمغرِب.

(٤) أي: مجرَّدٌ عن المادّةِ وغيرُ مركَّبٍ من الأجزاء.

(٥) أي: علاقةً تجرُّديّةً كعلاقة الروح بالبدن.

تعلُّقِه بمكانٍ متعلّقٌ بآخرَ، كما أثبَتْنا ذلك في «الدررِ الجلاليّةِ»[١] وغيرِها[٢] بدلائل.

فعلى كلٍّ، هذه الصفةُ كالاستدلالِ على كونِـها سببًا للإيقـادِ، أي: هي مناسِبةٌ له تعالى في كونِها مُشرِقةً لا مُظلِمةً، وفي كونِها غيرَ مكانيّةٍ، ولجميعِ الخلقِ في إظلالِـها الناقصِ وتعلُّقِها بكلِّ شيءٍ، وإنّما دَلَّ سلْبُ هاتَيْن[٣] على كونِـها غيرَ مكانيّةٍ مع أنّ الكونَ غيرُ مكانيٍّ[٤]، إنّما يَتحقَّق بسلْبِ الجهاتِ السِّتِّ؛ لأنّه أشار إلى أنّ العالَـمَ بجميعِ أجزائِه يمكن أنْ يُجعَل شرقيًّا وغربيًّا، فيَندرجُ الجهاتُ الأربعُ الأخَرُ فيها.

[تفسير ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ﴾]

﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ﴾ [النور: ٣٥]، أي: يَقرُب زيتُها مِن أنْ يُضِيءَ، ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ﴾ [النور: ٣٥]، لكنْ ما مضَى إضاءَتُها بدونِ مسِّ النارِ، ولكنَّها بحيث لو فُرِض عدمُ الإمساسِ لَأضاءَ، إشارةً إلى أنّ الحقيقةَ المحمديّةَ بلَغتْ في الإضاءةِ إلى حيث صار إضاءَتُها كإضاءةِ دُهنِ الحاصلةِ بالشمسِ الثابتةِ مع غروبِ الشمسِ، فلو فُرِض أنّها ما قابلتْ ذاتَ اللهِ وصفاتِه يدومُ إضاءتُها، فتلك المقابلةُ والمواجهةُ ليستْ لتحصيلِ الإضاءةِ، بل لأنّه لا يمكن أنْ لا يُواجِهَ شيءٌ ذاتَ اللهِ؛ لأنّه مع كلِّ شيءٍ، ولِازديادِ مراتبِ القرْبِ؛ فالنارُ كنايةٌ عن ذاتِ اللهِ وصفاتِه.

---

(١) تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٣٢-١٣٥).

(٢) تُنظَر: «حقيقة البشر» ط ٢، بتحقيقنا (٤١٦-٤٢٥)، «التوفيق بين الشريعة والطريقة» (١٩-٢١)، «رسالة هداية المضلين» بتحقيقنا: (٩-١١)، كلُّها للمُؤلِّف.

(٣) أي: لا شرقيّة ولا غربيّة.

(٤) أي: الكون ككلٍّ بحسبِ خارج الكون في فضاءٍ معدومٍ، يُسمَّى بالعَماء.

وما ذكرْنا مِن معنى ﴿يَكَادُ﴾ مرادُ أربابِ العربيّةِ والفقهاءِ أنّ «كاد» في الإثباتِ دالٌّ على عدمِ حصولِ الخبرِ، أي: فيما مضى، وأمّا قولُ بعضِهم: إنّ نَفيَهُ يدلُّ على الحصولِ، ففيه نظرٌ؛ لأنّ قولنا: «لا يكاد يخرج» كما أنّه صادقٌ بالخروجِ كذلك صادقٌ ببُعْدِه عن الخروجِ، بل هو متبادرٌ.

إنْ قيل: تقرّر في الكلامِ أنّ الممكنَ حال البقاءِ تحتاجُ إلى مؤثِّرٍ، سواءٌ المؤثِّرُ في الوجودِ، كدوامِ ضوءِ النهار بدوامِ الشمس، أوْ لا، كدوامِ ضوءِ المِصباحِ بِـمَصِّ الفتيلةِ النفْتَ.

قلْنا: أشرْنا بقولِنا: «لو فُرِض عدمُ الإمساسِ لَأضاءَ» إلى أنّ هذا مبالغةٌ في كمالِ استحكامِ إضاءتِها على سبيلِ الفرضِ، وهذا من البدائعِ التي عليها البلغاءُ كما في فنِّ البديعِ.

[تفسير ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾]

﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥] استئنافٌ بيانيٌّ جوابٌ عن سؤالٍ مقدَّرٍ(١) تقديرُه: أنّها إذا كانت كذلك، فلِمَ يَمسسْه نارُ أنوارِ ذاتِ اللهِ وصفاتِه؟! فأجاب بأنّ ذلك نورٌ على نورٍ، أي: أصلُ الحقيقةِ المحمديةِ نورٌ، وبمواجهةِ ذاتِ اللهِ يحصل أنوارٌ أخرُ، فهي في كلِّ آنٍ نورٌ على نورٍ، أو أنّ ذاتَ اللهِ ـ لكونِهِ علّةَ كلِّ شيءٍ ـ غالبٌ، فهو مُستعْلٍ على كلِّ نورٍ، لا يَقدر أنْ يَخرجَ عن حيطةِ تعريفِه.

ويَحتمل أنْ يكونَ استئنافًا نحويًّا مرتبطًا بقولِه: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ﴾، أو ﴿كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ﴾، أو ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ﴾، والمعنى: أنّه لِانعكاسِ بعضِ أجزاءِ المِشكاةِ

---

(١) يُنظر: «إتحاف ذوي الألباب الجامع بين الإعراب عن قواعد الإعراب» الشيخ عبد الله بن هشام (٤٩-٥٠)، في الفرق بين الاستئناف النحوي والبياني.

ببعضِها وبالزجاجةِ، والزجاجةِ[1] بعضُها ببعضٍ، وهي بالشجرةِ؛ يَحصل نورٌ على نورٍ، أي: يَـزداد ظهورُ النورِ، بل أصلُه بتعدُّدِ المُنوَّرات - بالفتح - كما أوضحْناه مفصَّلًا في تفسيرِ ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ [النور: ٣٥].

ولَمّا كانتِ الشمسُ مضطرّةً في إضاءةِ نفسِها وغيرِها وفي إزالةِ الحُجبِ، كما مرَّ، وكذلك المِصباحُ غيرَ مختارٍ، وكذا الزجاجةُ والشجرةُ الزيتونةُ الممثَّلُ بها، فأمكَن أنْ يقالَ: إنّ الله تعالى كذلك؛ دفَع ذلك بقوله: ﴿ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ [النور: ٣٥]، أي: أنّه ليس كالشمسِ والمصباحِ والزجاجةِ والشجرةِ غيرَ مختارٍ، بل إذا شاء أوصَل نورَ وجودِه إلى ما شاء، فوَجَد أو نورَ حياتِه أو غيرِها إلى ما شاء، فصار حيًّا أو عالِمًا مثلًا، وإذا شاء لم يُفِض نورَ الوجود أو غيرَه من الصفاتِ على شيءٍ، ومِن ثَمَّ لم يُزِلْ حجابَ العدمِ عن مثلِ العنقاءِ وأزالَه عن الجمادِ، ولكنْ لم يُزِلْ عنه حجابَ عدمِ العلْمِ والحياةِ، وعليه فقِسْ[2].

---

(١) عطفٌ على قولـه: «المشكاة»، أي: لِانعكاسِ بعضِ أجزاءِ الزجاجةِ بعضِها ببعض.

(٢) إشارةٌ إلى تعدُّدِ تعلُّقاتِ الصفاتِ؛ فبكلِّ تعلُّقٍ يحصُلُ الأثرُ المناسبُ، كما قال العارف بالله ابنُ عطاء الله السكندريّ حول العقلِ في كتابِه «التنوير في إسقاط التدبير» (٤٥):

«إنّ العقلَ أفضلُ ما منَّ اللهُ به على عبادِه؛ لأنّه سبحانه خلَق الموجوداتِ وتفضَّل عليها بالإيجاد وبدوام الإمداد، فهما نعمتانِ ما خَرَج موجودٌ عنهما، ولا بدَّ لكلِّ مُكوَّنٍ منهما نعمةُ الإيجاد ونعمةُ الإمداد، لكن لَمّا اشتركتِ الموجوداتُ في إيجادِه وإمدادِه أراد الحقُّ تعالى أن يُميِّزَ بعضَها على بعضٍ؛ لِيُظهِرَ سَعةَ تعلُّقاتِ إرادتِه واتِّساعِ مشيئَتِه، فمَيَّز بعضَ الموجودات بالنموِّ، كالنباتِ والحيوان البهيميّ والآدميّ، فظَهرتِ القدرةُ فيه ظهورًا أجلَى من ظهورِها في الموجوداتِ الغير ناميةٍ، فلمّا اشترَكت هذه الثلاثةُ في النموِّ أفردَ الحيوانَ الآدميَّ وغير الآدميِّ بوجودِ الحياةِ، فشارك الآدميُّ في ذلك الحيوانَ البهيميَّ، فظَهر بقدرتِـه فيه ظهورًا أجلَى من ظهورِه في الناميات، فأرادَ أن يُميِّزَ الآدميَّ عنه [أي: عن البهيميّ] فأعطاهُ العقلَ وفضَّلَه لذلك على الحيوان، وكمَّل به نعمتَه على الإنسان، فمَن عرَف هذا الاهتمام من قِبَلِ الخالق بنعمة العقلِ استَحَى من اللهِ أن يَصرِفَ عقلَه إلى تدبير ما لا يوصلُه إلى قربِه».

وعبَّر بـ «مَن»[١] مع أنّ أكثرَ العالَمِ غيرُ عاقلٍ تغليبًا للعاقلِ على غيرِه، وإشارةً إلى أنّ أصلَ سرِّ خلْقِ العالَمِ العرفانُ، وغيرُ العاقلِ لا يتحقَّق فيه ذلك، وإشعارًا بأنّه تعالى ليس مختارًا في صفاتِه الزائدةِ.

ويمكن أنْ يقالَ: غيرُ صفاتِه داخلٌ في مَن يشاء؛ لِما ثَبت بالدلائلِ، كما فصَّلْناها في «الدُّرَرِ الجلاليّةِ»[٢]، أنّ لكلِّ موجودٍ [جمادٍ وغيرِه] مجرَّدًا يُسبّح به خالقَه، فكلٌّ مِن العالَمِ له عقلٌ ما يُدرِك به ذاتَ اللهِ فيُسبِّحُه.

ويحتمل أنْ يُرادَ بنورِه[٣] حقيقةُ شرعِه وطرُقُ عرفانِه والوصولُ إليه، فالمراد بـ﴿ مَن يَشَآءُ ﴾[٤] المؤمنون والعرفاءُ، وكأنّه لهذا أظهَر[٥] في مَقامِ الإضمارِ، وقاعدةُ: «أنّ الشيءَ إذا أعِيدتْ معرفةً فهو عينُ الأوّلِ» أغلبيّةٌ[٦]، لا كليةٌ، ولكن الأوّل[٧] أظهرُ وأفيدُ وأولَى.

﴿ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ ﴾ [النور: ٣٥]، أي: يُبيِّن اللهُ الأشياءَ الغائبةَ عن الحسِّ المعقولةَ بأمثالٍ محسوسةٍ، أي: يَستعمِل النظائرَ المحسوسةَ لبيانِ المعقولةِ تصويرًا بالمحسوسِ وإظهارًا لخفائِه؛ كي يُتعقَّل.

---

(١) أي: في قوله: ﴿ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ ﴾ [النور: ٣٥].

(٢) تُنظَر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٢٨-١٣٢).

(٣) أي: في قولِه: ﴿ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ ﴾ [النور: ٣٥].

(٤) أي: في قولِه: ﴿ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ ﴾ [النور: ٣٥].

(٥) أي: أظهر في قولِه: ﴿ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ ﴾ [النور: ٣٥]، لم يقل: يهدي اللهُ له، مع ذِكرِه سابقًا في قولِه: ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ ﴾ [النور: ٣٥].

(٦) كما هنا، فيحتمل أن يُرادَ من النور المعرَّف بالإضافة في قولِه: ﴿ لِنُورِهِۦ ﴾ [النور: ٣٥]، ما ذُكِر في قولِه: ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ ﴾ [النور: ٣٥]، هذا على الأغلب، وقد يحتمل أن لا يرجعَ إلى المذكور، بل إلى غيرِ مذكورٍ هو حقيقةُ شرعِه وطرُقُ عرفانِه والوصولُ إليه.

(٧) أي: رجوعُ النور في قولِه: ﴿ لِنُورِهِۦ ﴾ [النور: ٣٥]، إلى ما سبَق من قولِه: ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ ﴾ [النور: ٣٥].

﴿لِلنَّاسِ﴾ [النور: ٣٥]، عبَّر بالناس دون الإنسانِ والإنسِ والبشرِ؛ لِيَعمَّ الجنَّ؛ فإنّ «الناس» في الأصلِ اسمُ فاعلِ «نَسِيَ»، ثم تُرِك الياءُ بالكليّة لكثرةِ استعمالِه، ومعلومٌ أنّ كلًّا من الجنِّ والإنسِ ناسٍ، له نسيانٌ.

وإشعارًا[1] بأنّ الإنسانَ إنّما يَحتاج إلى ضرْبِ الأمثالِ إذا نَسِيَ ما ارْتكَز بمقتضَى طبعِه الناطقِ في قلْبِه من الأدلّةِ، وما عاهد به اللهَ في زمانِ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وأمّا مَن لم يَنسَ ما ذُكِر فهو مُستحضِرٌ بما دلَّ عليه تلك الآياتُ حُكمًا ودليلًا، فلا يَحتاج إلى ضربِ الأمثال.

وإيماءً[2] بأنّ المعلِّمَ يَنبغي أنْ يُزِيل جهْلَ المتعلِّم بالأمثالِ المحسوسةِ ما أمكنه؛ لأنّ اللهَ جرَى عادتُه بأنْ خلَق لكلِّ حُكمِ غيبٍ مثالًا محسوسًا، كما أنّ القرآنَ والحديثَ وكلامَ العلماءِ والعرفاءِ مشحونةٌ بذلك.

[تفسير ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾]

﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]، فلا يَذكُر مَثلًا إلّا ويُستفاد منه المعقولُ الذي مثَّل به.

﴿فِي بُيُوتٍ﴾ [النور: ٣٦] ظرفُ ﴿يُوقَدُ﴾ أو ﴿يُضِيٓءُ﴾، والبيوتُ كنايةٌ عن عنصرِ الترابِ وما هو غالبٌ فيه، أعني البشرَ، والمعنى: أنّ اللهَ وإنْ سَرَى باختيارِه إظلالَ نوره إلى كلِّ شيءٍ، لكنْ تمامُ الإيقادِ بالشجرة، أو إضاءةُ زيتِها وإدامتُهما المستلزمةُ لأبديّةِ الترقّي وعدمِ انقطاعِه إلى أبدِ الآبادِ، وإنّما هو في الترابِ وما هو

---

(١) عطفٌ على قوله: «تصويرًا»، أي: يَستعمِل النظائرَ المحسوسةَ لبيانِ المعقولةِ إشعارًا بأنّ الإنسانَ إنّما يَحتاج... إلخ.

(٢) عطفٌ على قوله: «تصويرًا»، أي: يَستعمِل النظائرَ المحسوسةَ لبيانِ المعقولةِ إيماءً بأنّ المعلّم ينبغي... إلخ.

غالبٌ فيه، أعني البشرَ؛ لأنّه يحسبُ كلَّ آنٍ نفسَهُ متسافلًا ذليلًا، فيَندفع عنه الكبرُ والعجبُ، وذاتَه[1] عدمًا محضًا، ولباسَ[2] الوجودِ ولوازمَه وتوابعَه مستعارًا منه تعالى، فيَستحْيِي منه ويَخافُه، فيُجاهِد كلَّ آنٍ نفسَه، فيَترقَّى في كلِّ آنٍ إلى أبَدِ الآباد، بخلافِ مَن ليس فيه الترابُ كالملَكِ، أو ليس غالبًا فيه كالجنِّ.

ووجهُ كونِ البيوتِ كنايةً عمّا ذُكِر هو: أنّ البيتَ وإنْ فيه العناصرُ الأربعةُ، لكنَّ الترابَ فيه غالبٌ، أمّا إذا بُنِيَ من الطينِ واللَّبِنِ فظاهرٌ، وكذا إذا بُنِيَ من مثلِ الحجرِ والجَصِّ؛ فإنّ الغالبَ فيه الترابُ.

ولَمّا شَمِل بهذا كلَّ بشرٍ مع أنّ الكافرَ ليس له تَعالٍ أصلًا، وكذا المؤمنُ الفاسقُ في الدنيا، وإذا كان في جهنَّم، فلا يَترقَّى إلّا إذا دخَل الجنّةَ؛ وَصَفَها بقوله: ﴿أَذِنَ ٱللَّهُ﴾ [النور: ٣٦]، أي: أراد ﴿أَن تُرۡفَعَ﴾ [النور: ٣٦]، إخراجًا لِمَن ذُكِر لأصْلِ عُنصرِ التراب.

والمرادُ بالرفعةِ التَّعالِي بحسبِ الشرفِ، كما هو ظاهرٌ مِن مثلِ قولِه تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وبحسبِ المكانِ؛ لأنّ كلَّ مؤمنٍ يَتعالَى إلى أنْ يَدخلَ الجنّةَ، وهي فوق السمواتِ السبع، كما في قولِه تعالى: ﴿عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤-١٥]، ولأنّه يَتعالَى في كلِّ دائرةٍ سافلةٍ من العشرين إلى ما فوقِها، كما هو مشاهَدٌ للعرفاءِ وأجمعوا عليه، ويدلُّ له آياتٌ وأحاديثُ، مثلُ هذه الآية، ومثلُ ﴿وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٧]، وعليه معراجُ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، وفصَّلْنا ذلك بأدلّةٍ وأمثالٍ محسوسةٍ في كتُبِنا[3].

---

(١) عطفٌ على قوله: «نفسَه»، أي: لأنّه يحسبُ كلَّ آنٍ ذاتَه عدمًا محضًا.

(٢) عطفٌ على قوله: «نفسَه»، أي: لأنّه يحسبُ كلَّ آنٍ لباسَ الوجود... إلخ.

(٣) تُنظر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٢١-١٢٨)، و«رسالة الدوائر العشرين» المخطوطة: (٨-١٥).

[مثال محسوس لتآسر المادي بالمجرد وبالعكس][1]

ولكنْ نذكرُ هنا مجملًا فنقول: معلومٌ عند كلِّ أحدٍ أنّ غصْنَ الشجرِ مركَّبٌ من العناصرِ الأربعةِ، وأنّ النارَ فوقَ الهواءِ، وهو فوقَ الماءِ، وهو فوقَ الترابِ، وأنّ شأنَ[2] النارِ والهواء التَّصاعدُ، وأنّ شأنَ الماءِ والترابِ التسافلُ، كما مرَّ، فأنزَل الله الصاعِدَين وأصعَد الهابِطَين ومزَجَها، وأفاد فيها الصورةَ الغُصْنيّةَ، فحَصل التآسُرُ بين الأربعةِ، أي: صار كلٌّ واحدٍ منها أسيرًا للثلاثةِ الأخَر، وانْكسَر سورةُ كلٍّ منها، لا أنّه زال شيءٌ منها عن حقيقتِه.

ثم إذا أحرِق الغصنُ زال التآسُرُ، فيعودُ النارُ والهواءُ نارًا وهواءً، وربَّما يَحصل ماء ويَرتفع منه دخانٌ مركَّبٌ من العناصرِ أيضًا، لكن جانبُ ناريَّـتِه غالبٌ، فيَتصاعدُ غيرُها تبعًا لها، ويَتنازَل منها رمادٌ مركَّبٌ من العناصرِ، لكنْ جانبُ تُرابِه غالبٌ، فيَتسافل غيرُهُ تَبعًا له.

فكذلك البشرُ مركَّبٌ من مجرَّداتٍ عاليةٍ وماديّاتٍ سافلةٍ، وحصَل التآسُرُ بينها، والمجرَّداتُ بَعُدَتْ عن ساحةِ القُدس، وهي وإنْ كانتْ في ذواتِها مائلةً إلى العبادةِ والعرفانِ، لكنْ تَـجرُّها الماديّاتُ إلى الضلالِ والطغيانِ، والماديّاتُ وإنْ كانت في ذواتِها شريرةً مائلةً إلى الضلالِ والطغيانِ، لكنْ تَـجرُّها المجرَّداتُ إلى العبادةِ والعرفانِ.

فكلُّ فردٍ من أفرادِ البشرِ بمنزلةِ ممْلكةٍ عظيمةٍ، بل عالَمٌ أصغرُ، ولذا جعَل اللهُ أنفسَهم في مقابلةِ الآفاقِ، فيها عُدّةُ شِرِّيرٍ، سلطانُها النفسُ الأمّارةُ، ورئيسُ

---

(١) ذَكرَ المؤلِّفُ رحمه الله هذا المِثالَ التقريبيَّ في أماكنَ أخرى من كُتُبِه، منها: «الدرر الجلالية وشرحُها الألطاف الإلهية» (٢: ١٢٣-١٢٥).

(٢) الشأن، أي: الصفة والخاصيّة.

وزرائِها الشيطانُ، وعُدّةُ خُيُورِ، سلطانُها الروحُ، ورئيسُ وزرائِه القلبُ، وأمَر اللهُ البشرَ بالجهادِ؛ فإنْ عاوَن البشرُ باختياره النفسَ في الكفْرِ والطغيانِ، فكاثَفتِ الماديات جدًّا، وتسافلَتِ المجرَّداتُ تَسافُلًا تامًّا، مثالُها مِثالُ الرَّمادِ المُتنازِلِ بغلبةِ الترابِ فيه النارَ والهواءَ، فحينئذٍ يَـميل البشرُ بلطائفِه السبعةِ [الخمسِ المجرَّداتِ والنفْسِ ولطيفةِ القالِب الماديَّتَين] إلى الشرِّ المحضِ، ويَتنسَّى اللهَ، وإلى ذلك الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، وبقوله تعالى حكايةً عن الشيطان: ﴿فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وبقوله ﷺ: «إنّ المؤمنَ يأكل من مِعًى واحد، وإنّ الكافرَ لَيأكُل من سبعةِ أمعاء[1]»[2]، ولذلك يَقتدِر الكافرُ على صنائعَ محيِّرةٍ للعقولِ؛ لأنّ كلَّ همَّتِه مقصورةٌ على الدنيا.

وإنْ عاوَن الروحُ تَعالتْ ماديّاتُه إلى أبَدِ الآباد، فيكون البشرُ كالدخانِ؛ فإنّه لغلبةِ النارِ فيه يَتبعُها غيرُها في الصعودِ[3]، لكنْ لم يَثبتْ تَعالِـي لطيفةِ القالبِ وعروجُها في الدنيا لغيرِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ ليلةَ الإسراءِ، وثَبَت عروجُ النفسِ إلى محدَّبِ العرشِ لكلِّ مَن بلَغ آخرَ الولايةِ الكُبرَى، بل عروجُها متكرِّرٌ[4].

---

(١) والمراد بالأمعاء السبعة: اللطائفُ الخمسُ المجرَّداتُ، والنفسُ الأمارةُ والجسمُ الماديّان، كما قال المؤلّف في «الألطاف الإلهية» (١: ٢٨٥).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» في عدّة أبواب، منها: كتاب بَدء الوحي، برقم (٥٣٩٣) (٧: ٩٢).

(٣) أي: يَتبع عنصرُ الماءِ والترابِ المتنازِلَين بالطبع، فيَتصاعدانِ إلى الكُرةِ الناريّة والهوائيّة، كما تتصاعد النفسُ الأمارةُ بعد التزكية إلى عالَـمِ المجرَّدات.

(٤) أيضًا في رسالة «الدوائر العشرون في مقامات الصوفيّة» المخطوطة (٨-٩)، على هذا الرأيِ، ثمَّ تغيَّر موقفُه برؤية كرامةٍ من حضرةِ مرشِده الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سِرُّه، كما نقَل تلميذُه الوفيُّ الشيخُ عبدُ الله الفنائيُّ رحمه الله، فقال: «بواسطةِ تبعيّةِ حضرةِ المرشد الأرشَد، وحقَّقتُ عيانًا بالعين اليقينيّ أنّ النفسَ ترقَّى وتَصعد من محدَّب العرش على ما شاء الله حسب استعداد السالك».

ثمَّ إنّ الماديّاتِ وإنْ كانتْ في ذُواتِها شرّيرةً، لكنَّها بحُكمِ «شرُّكم في الجاهليّة خيرُكم في الإسلام»[1]، إذا تَـمَّتْ تزكيتُها التزكيةَ المتعارفةَ كانتْ أعلى وأسرَعَ تعاليًا من المجرَّداتِ، وأعرفَ بذاتِ اللهِ وصفاتِه، وأكثرَ عِشقًا له تعالى، وتَعالِـي المجرداتِ من آثارِ الولايةِ، وتَعالِـي الماديّاتِ من آثارِ النُّبوّة، أي: من توابعِ عباداتٍ جاء بها النبيُّ ﷺ.

والحاصلُ: الغرضُ من الولايةِ تصفيةُ المجرَّدِ، والمقصودُ من اتِّباعِ النبيِّ تزكيةُ الماديّاتِ؛ فلكونِ البشرِ مكلَّفًا باتِّباعِ النبيِّ ﷺ مكلَّفٌ بالأعمالِ الظاهرةِ التي هي وظيفةُ الماديّاتِ، فإذا تَوغَّل فيها انْفَكَّ مجرَّداتُه شيئًا فشيئًا عن أسارةِ الماديّاتِ، فيَتعالَى، كما أنّ القلبَ يتصفَّى في أواخرِ الدائرةِ الثانيةِ، والأربعَ الأخَرَ[2] في الثالثةِ، كما ذكَرْنا.

ثمَّ يعودُ الشخصُ إلى تزكيةِ النفسِ والعناصرِ، كما ذكرْنا سابقًا، ففي أوّلِ الأمرِ[3] لا يَنفع إلّا الأعمالُ الظاهرةُ لكنْ نيّةُ كونِـها له تعالى، وفي الوسطِ لا يَنفع الأعمالُ الظاهرةُ بل الباطنةُ، كالتفكُّرِ والمراقبةِ، ويكون الظاهرةُ تبعًا لها، وفي آخرِ الأمرِ إنّما يَنفع كِلْتاهما، ويكون الباطنةُ تبعًا للظاهرةِ.

---

(١) هكذا العبارةُ في الأصل، لكن الظاهر فيها سهوٌ من النساخ، فيمكن أن يكونَ إشارةً إلى الحديث الشريف: «خِيارُكُم في الجاهِلِيَةِ خِيارُكُم في الإسلامِ، إذا فَقِهُوا». رواه الإمام أحمد في «مسندِه» مسند أبي هريرة رضي الله عنه، برقم (١٠٢٩٥) (١٦: ٢٠١).

(٢) عطفٌ على قولِه: «القلب»، أي: كما أنّ اللطائفَ الأربع الأُخَرَ تتصفَّى في الدائرةِ الثالثةِ الأمريّة.

(٣) «ففي أوّل الأمر» أي: الولاية الصغرى، وقولُه: «وفي الوسط» أي: في الولاية الكُبرَى، وقولُه: «وفي آخر الأمر» أي: في الولاية العليا، كما صرَّح به المؤلِّفُ في رسالته «الدوائر العشرون في مقامات الصوفيّة» المخطوطة (١٣)، فيقول: «ويُسمَّى صاحبُ الولايةِ الصغرى مُبتَدِئًا، وصاحبُ الولايةِ الكبرى متوسِّطًا، وصاحبُ الولايةِ العليا مُنتهِيًا».

[تفسير ﴿وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾، ومقام سلطان الأذكار]

وقولُه تعالى: ﴿وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [النور: ٣٦] إشارةٌ إلى هذا، أي: أراد اللهُ أنْ يذكرَه العارفُ في بيتِهِ، أي: لطيفتِه القالبيّةِ والنفسانيّةِ الماديَّتَين؛ وذلك يكون سببًا لرفعتِها لا مجرَّدُ ذِكرِه بالمجرَّدات؛ فإنّه سببٌ لِتَعالِي المجرَّداتِ لا الماديّاتِ، فيُستفاد من هذا أمورٌ:

منها: أنّ وظيفةَ الماديّاتِ وسببَ تعالِيها ذكرُ اسْمِه تعالى لا مسمّاه فقط، لكن بحيث يكون ذكْرُ الاسم ذكْرَ المسمَّى، مثلًا: يَذكُر اللهَ الظاهرَ مع حضورِ مسمّاه الجامعِ لجميعِ صفاتِ الكمالِ عنده أو اللهَ الباطن كذلك[1]، وهذا معنى ما أجمع عليه العرفاءُ أنّه لا يمكن الترقِّي إلّا بمعرفةِ اسمٍ من أسماءِ اللهِ، بخلافِ المجرَّدِ؛ فإنّ وظيفتَه مراقبةُ المسمَّى لا الاسمِ، حتَّى إنّه لِنقصِهِ يَزعم ذكْرَ الاسمِ شِرْكًا؛ فالعطفُ من عطفِ السببِ على المسبَّب[2].

ومنها: أنّ تقديمَ ﴿فِيهَا﴾ على نائبِ الفاعلِ يُستفاد منه أنّ ذِكْرَ الاسمِ خاصٌّ بكونِ الذِّكرِ في الماديّات، سواء كان الذاكرُ المجرَّدَ بشرطِ تعلُّقِه بالماديِّ، أو الماديَّ بتَبعِ المجرَّدِ، أو جزءَ الماديِّ بالذات، أو جميعَ أجزاءِ الماديِّ بالذات، ومِن ثَمّةَ لم يُعيِّنِ الذاكرَ[3].

وتوضيحُ ذلك: أنّ العارفَ قد يَذكر اللهَ بلسانِه الظاهرةِ، وهي جزءُ ماديّاتِه، وقد يُجري لفظَ «الله» في أوائلِ سلوكِهِ مع حبْسِ نَفَسِه بلسانِ الخيالِ من وسَطِ

---

(١) عطفٌ على قولِه: «الله الظاهر» أي: يذكُرُ اللهَ الباطنَ كذلك، أي: مع حضورِ مسمّاه الجامعِ لجميعِ صفاتِ الكمالِ عنده.

(٢) أي: عطفُ ﴿وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ على ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ﴾.

(٣) أي: قال: ﴿وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ بالمبني للمجهول؛ ليشملَ تلك الحالات.

لسانِه إلى أن يُوصِلَه إلى قلبِه الصنوبريِّ، كما هو معتادٌ عند الصوفيّة، ويُكرِّر ذلك أيّامًا أو شهورًا إلى حيث كلَّما أجْراه لم يَغفُلْ عن المسمَّى وحضورِه، ثمَّ إلى أنْ يَغلِبَه الذكرُ اللفظيُّ الخياليُّ بحيث يَسمَع ذلك من قلبِه، بل لو أراد أنْ لا يَذكُرَ القلبُ لم يَقتدرْ عليه، وهذا علامةٌ على أنّ قلبَه المجرَّدَ تعلَّق باللهِ، فيذكرُه دائمًا إلى أنْ يَسمعَ العارفُ هذا اللفظَ الخياليَّ من جميع ذرّاتِ وجودِه، ويصير بحيث إذا راقب اللهَ وخطَر ببالِه حضورُه، سَمِع هذا الذكرَ من ذرّاتِ وجوده، وهذا هو سلطانُ الأذكارِ المتعارفِ بينهم، فإذا سَمع هذا من قلبه أو من ذرّاتِ وجودِه يزعم أنّه ذَكَر ماديّاتُه، وليس كذلك، بل ذكَر قلبُه المجرَّدُ، لكن تعلُّقُه بجميعِ ذرّاتِ وجودِه يَتخيَّل أنّه لفْظُها، فهذا ذكْرُ المجرَّدِ في الماديّ[1]، ولو لم يتعلَّقِ القلبُ بالماديِّ لم يَذكرِ الاسمَ، فحينئذٍ تَرقَّى ماديّاتُه ترقيًا ما، فيَأمرُه المرشد بالنفيِ والإثباتِ الخياليّ، كما هو معاهَدٌ عندهم، فيَترقَّى الماديّاتُ أكثرَ.

نعمْ قد لا يَطَّلع العارفُ على حصولِ سلطانِ الأذكار له، لكن مرشدُه يعلَم أنّه سرَى الذكرُ إلى ذرّاتِ وجودِه ولا يَسمَعه، ويسمَعُه المرشدُ فيأمُره بالنفيِ والإثباتِ؛ إذْ لا يَلزم من حصولِ الشيءِ للشخصِ والأحوالِ له علْمُه بها، وإنّما العلمُ بها شرطٌ في عارفٍ يُرشِد الناسَ استقلالًا.

وإذا صارتِ النفسُ راضيةً مرضيةً تَذكُر استقلالًا[2]، وإذا تزَكَّى عنصرٌ يَذكُر استقلالًا، وقد عَلمتَ وقتَ تزكيةِ كلٍّ[3]، فإنْ كان في الولايةِ يَذكُر الله بكليّةِ قلبِه ولسانِه، أو أخرَى الكُبرَى[4] فبكليّةِ مجرداتِه الخمسِ وبجميعِ أجزاءِ

---

(١) أي: هذا ذِكرُ القلبِ المجرَّد المتعلّق بالبدن الماديّ تعلُّقًا تجرُّديًا.

(٢) أي: ليس ذِكرُها من انعكاسات القلبِ المجرَّد، بل هو لها استقلالًا.

(٣) أي: كما سبَق في بحث الدوائر، وبيانِ مجالِ الدوائر الصغرى والكبرى والعليا.

(٤) ففي العبارة احتباكٌ؛ حيث حذَف لفظَ «الصغرى» بقرينة ذِكر «الكبرى»، وحذَف هنا «يذكر الله»=

نفْسِه، لكنْ يَزعم أنّه ذَكر بكليّةِ وجودِه كما مرَّ، وإنْ كان في الدائرةِ التاسعةَ عشرَ فهو يَذكُر اللهَ بكليّةِ مجرَّداتِهِ ونفْسِه وعناصرِه وروحِه الحيوانيّ والنباتيّ حقيقةً، بل لا يَقدِر أنْ لا يذكُرَ بشيءٍ منها؛ لأنّه بعد أنْ تزكّى الماديُّ وتصفّى المجرَّدُ يَغلِبُه ويَقهَرُه سلطانُ الذِّكر.

[إشكال وجوابه]

إنْ قيل: كيف يَصحُّ أنْ يَذكر ذرّات الوجودِ مع أنّ شرْطَ الذِّكرِ عادةً اللسانُ؟

قلنا: إنّ الله قادرٌ على ذلك؛ فإنّ اللِّسانَ لحمٌ ودمٌ وعظْمٌ، فمَن قدَر أنْ يَخلقَ قوّةَ النطقِ قدَر أنْ يخلُقَها في أيِّ شيءٍ شاء، مع أنّ الحقَّ أنّ جميعَ القوَى الحاسةِ والعاقلةِ والفاعلةِ والناطقةِ ساريةٌ في ذرّاتِ الوجودِ الماديّةِ والمجرَّدةِ، إلّا أنّ غطاء العالَمِ الظلمانيّ غطّاها وسَترَها إلّا في مواضعَ مخصوصةٍ، كالعين للباصرةِ، والأُذُنِ للسامعةِ، واللسانِ للنطق.

وعليه[1] بناءُ رؤيةِ اللهِ في الآخرةِ لا من جهةٍ، بل بجميعِ ذرّاتِ الوجودِ، وسماعِ[2] سيِّدِنا موسى عليه السلام كلامَه تعالى لا من جهةٍ، وعليه قولُ الإمامِ الأشعريِّ رضي الله عنه بجواز إدراكِ كلِّ حاسّةٍ محسوساتِ الحواسِّ الأُخَرِ[3].

= بقرينة اللاحق، فالمعنى: إن كان في أخرَى الكُبرى، أي: في نهاية الولاية الكُبرَى يذكر الله بكليّةِ مجرَّداتِهِ الخمسِ وبجميعِ أجزاءِ نفسِه الأمارةِ الصائرةِ مطمئنّةً.

(١) أي: على أساسِ صيرورةِ ذرّات الوجود مُدرِكًا، وقَع رؤيةُ اللهِ للمؤمنين في الجنة بلا جهة ولا مقابلةٍ.

(٢) أي: عطفٌ على قولِه: «رؤية»، أي: وعليه بناءُ سماعِ... إلخ.

(٣) لم أعثر على هذا القول من كتبِ الإمام الأشعريِّ رضي اللهُ عنه هو قولُه: «يجوز إدراكُ حاسةٍ ما يُحَسُّ بالأخرَى منها»، وإنّما يتحقَّق هذا الإدراك الشامل بعد التزكية السابقة لا مطلقًا، فمَن لم يَعلم مرادَ الإمام الأشعريِّ وقَع في حَيص بَيص. والمؤلِّف رحمه اللهُ يوجِّهُ ما =

ويزولُ ذلك الغطاءُ بالموت، كما قال ﷺ: «الناسُ نيامٌ، إذا ماتوا انتبهوا»[(١)]، وقال تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [ق: ٢٢]، وقال: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ

= بَنَى عليه الشيخُ الأشعريُّ قولَه بظاهرِ قولِه تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]: «... فيكون حاصلُ معنى الآية: ذواتُ المؤمنين والمؤمناتِ تصيرُ أنوارًا محضةً ذوات نضارة خاليةً عن جميعِ وجوهِ الغطاء، فتستحقُّ أن تُبصِرَ ربَّها، وتليق أن تَنظُرَ إلى ربِّها. وهذا ليس متحقِّقًا إلا لِمَن صار جسدُه كالروحِ في الصفاء، وذلك الصفاء يتحقَّق لأهلِ الجنة، كما تدلُّ عليه آياتٌ، منها قولُه تعالى: ﴿ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ ﴾ [التحريم: ٨]». «سراج القلوب» (٢٠٣-٢٠٤)، «حاشية المؤلف على تفسير البيضاوي» المخطوطة (٢: ٣٧٤).

ووجهُ الدلالةِ على هذا المعنى: أنّه تعالى لم يقل: أعيُنٌ يومئذٍ ناظرةٌ، بل قالَ: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾، وهذا دليلٌ على أنّ الوجوهَ كالعين له نورُ الرؤيةِ، لكن في الدنيا غطاه ظلماتُ عالَمِ المشاهدة، ولا يحتاج إلى التأويل بأنّ المرادَ بالوجوهِ العينُ بذكرِ المحلِّ وإرادةِ الحالِ، وبهذا لا تستلزم في رؤيةِ اللهِ في القيامةِ المقابلةُ والجهةُ كما هي في الدنيا، بل بجميع ذَرّات الوجود، وهذا النور في الدنيا يظهر لبعضِ البشر من الأنبياء والأولياء؛ لأنّهم بلغوا في الدنيا ما يبلُغ إليه المؤمنون في الآخرة من الصفاء والنقاء حسب استعداهم.

و«الدليل عليه أيضًا ظاهرُ قولِه تعالى: ﴿ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا ﴾ [التحريم: ٨]، وهذه الآيةُ تدلُّ على أنّ المؤمنين في الجنة تَصيرُ ذواتُهم ناضرةً مُبرأةً عن شوائبِ الظلماتِ، فتكون ذَرّاتُ وجودِهم مُضيئةً بالنور ويَسعى بين أيديهم وبأيمانِهم، بحيث يكون النورُ يَظهر ويترشَّحُ من جميعِ جوانبِهم؛ لتزكيتِهم من الظلماتِ بالكليّة، وإذا حصَل هذا الصفاءُ يكون جميعُ ذَرّاتِ وجودِه سمعًا وبصرًا، وذوقًا ولمسًا، وتخيلًا وشمًّا، وتوهمًا وتعقلًا؛ لظهور العلةِ [وهي النورُ] وقتئذٍ، فتحصل الرؤيةُ بلا لزومِ مُحالٍ؛ لذا يكونُ المؤمنُ إلى ربِّها ناضرةً من غيرِ مقابلةٍ وجهةٍ». «الألطاف الإلهية» للمُؤلّف (٢: ٣١٧) بتصرُّف يسير، وأيضًا «حقيقة البشر» بتحقيقنا (٤٩٣-٤٩٤).

(١) لم أجِده في مظان كُتُبِ الحديث، لكن وجدتُه من أقوال السلف، فقال أبو الفضلِ الزُّهريُّ: سَمِعت محمَّدَ بنَ جَعفرٍ السّمسارَ يقولُ: قالَ بِشرُ بنُ الحارثِ: «النّاسُ نِيامٌ، فإذا ماتُوا انتَبَهُوا». «حديث أبي الفضل الزهري» بابٌ: النّاسُ نِيامٌ، فإذا ماتُوا انتَبَهُوا، برقم (٧٤٢) (١: ٦٧٠)، وفي «حلية الأولياء» يقول: هو من كلام سُفيانَ الثَّوريِّ رضي الله عنه. «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» باب سفيان الثوري (٧: ٥٢).

وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَٰكِنِ ٱلظَّٰلِمُونَ ٱلْيَوْمَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [مريم: ٣٨]، وبأشياءَ[1] أُخَرَ، كالنوم وسلوكِ مراتبِ الطريقِ[2]. وعليه بناءُ قراءةِ سيِّدنا عليٍّ رضي الله عنه القرآنَ في مدّةِ رُكوبهِ الفرسَ؛ لأنّه رضي الله عنه أجرَى كلَّ حرفٍ منه على جزءٍ من أجزائِهِ، وكذا ما يُروَى عن بعضِ الأولياء من مثلِ هذا.

[تفسير التسبيح وأقسامه]

﴿يُسَبِّحُ﴾ [النور: ٣٦]، التسبيحُ تنزيهُ اللهِ عن النقصِ، وهو أقسامٌ:

الأوَّل: ما يَجب علـى كلِّ أحدٍ وجوبًا عينيًا، كتنزيهِه عن الشـريكِ فـي الألوهيّةِ، وعن مماثلةِ الأشياءِ في الجسميّةِ وغيرِها ممّا هو مقرَّرٌ في الكلام.

الثاني: ما لا يَخطر ببالِ العوامِّ ولا يجِبُ عليهم أنْ يَخطُرَ ببالِـهِم، ولو خطَر ببالِـهم ولم يُنزِّهوه عنه لم يكونوا كافِرين ولا مُبتدِعين، كنفيِ الوجودِ الحقيقيِّ والعلمِ الحقيقيِّ وسائرِ الأوصافِ عن غيرِه، فلا يجِبُ عليهم أنْ يُنزِّهوه عن مشاركةِ أحدٍ له في الوجود.

الثالث: كالثاني، إلّا أنّه إذا خطَر ببالِـهِم يجِبُ التنزيهُ، مثلًا: يُنزِّهون عن لياقةِ عِرفانِ أحدٍ وعبادتِه بساحةِ قُدْسِه[3]، لكنَّ الثلاثةَ[4] واجبةٌ عَينًا على العرفاء.

فعُلِم أنّ التسبيحَ الحقيقيَّ هو تنزيهُ اللهِ عن مشاركةِ أحدٍ له، وعن مماثلةِ شيءٍ له، ومماثلتِه لشيءٍ، وعن كونِ أحدٍ موجودًا حقيقيًا سواه، أو حيًا أو

---

(١) أي: عطفٌ على قولِه: «بالموت»، أي: ويزول الغِطاءُ بأشياءَ أخر... إلخ.

(٢) يُنظر للتفصيل: «حقيقة البشر» بتحقيقنا (٥٢٤-٥٣٤).

(٣) أي: ينزّهون اللهَ من أن يكون لأحدٍ اللياقةُ في عبادتِه ومعرفتِه إيّاه حقَّ العبادة والمعرفة.

(٤) أي: الأقسامُ الثلاثةُ المذكورةُ.

عالمًا، أو سميعًا أو بصيرًا، إلى غيرِ ذلك من صفاتِ الكمال والتكميل، وعن أنْ يَليقَ بساحةِ قُدْسِه عبادةٌ أو عرفانٌ.

والتسبيحُ بهذا المعنى أقوى وأجلُّ من كلِّ ذكْرٍ، كالحمدِ والتكبيرِ وقراءةِ القرآنِ وغيرِها، ومِن ثَمّة جعَله اللهُ في توصيفِ الملائكةِ بقوله: ﴿ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ [الزمر: ٧٥]، وفي خطابِ سيِّدنا محمدٍ ﷺ بقوله: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ ﴾ [الحجر: ٩٨].

وذكَر هنا التسبيحَ بخصوصه بعد اندراجِه في قولِه: ﴿ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ ﴾ [النور: ٣٦]، وهو كالنتيجةِ لقوله: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ ... ﴾ [النور: ٣٥] إلى هنا؛ لأنّه ثبَت بما ذُكِر أنّه لا وجودَ ولوازمَه وتوابعَه بالحقيقةِ، وإنّما نثبتُ الشيءَ ظِلًّا وتبعًا لنورِه، كما مرَّ مفصَّلًا.

[إشكال وجوابه]

إنْ قيل: التسبيحُ بهذا المعنى أنْ يكونَ الشخصُ المسبِّحُ فانيًا في اللهِ، بل فانيًا في الفناءِ؛ لأنّه نفيُ الوجودِ وتوابعِه رأسًا عن غيرِه تعالى، فكيف يَقتدر أنْ يُسبِّحَ مع أنّ المضارعَ لكونِـه للتجدُّدِ يدلُّ على إدامة التجدديِّ؟

قلنا: قد مرَّ أنّ الفناءَ في الفناءِ برقيٌّ، وكذا نفسُ الفناءِ للأقوياءِ؛ لأنّهم حالَ كونِهم فانِين لهم بقاءٌ باللهِ، فلِفنائِهم يكون تَسبيحُهم بالمعنى المذكورِ، ولِبقائِهم بالله يقعُ منهم إدامةُ التسبيحِ، وكذا الناقصونَ يُسبِّحون مُعتقِدين أنّ التسبيح ليس منهم بل مِن الله؛ لأنّهم [لكمالِ سُكْرِهم] يَتناسَون أنفسَهم ويزعمون أنّ أنفسَهم هي ذاتُ اللهِ. أو يقال: يُستفاد أنّ كُلًّا منهم في بعضِ الأحيانِ يكونُ لهم شعورٌ ما، ولذلك قيّد التسبيحَ بقوله: ﴿ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴾ [النور: ٣٦].

ثُمَّ قُرِئَ ﴿يُسَبِّحُ﴾ بالبناء للفاعل وبالبناء للمفعول، فعلى الأوَّل: المفعولُ هو «الله» محذوفٌ؛ لدلالةِ السياق عليهِ، وللإشعار بأنّ المسبَّحَ [بفتح الباء] منحصرٌ فيه تعالى، فلا يحتاج إلى ذكره، أو المحذوفُ[1] عامٌّ؛ إشارةً إلى أنّ تنزيهَ كلِّ أحدٍ عن نقصٍ [كأنْ يُقال: ليس فلانٌ فاسقًا أو جاهلًا، ولا الروحُ المجرَّدُ مكانيًّا] تَنزيهٌ في الحقيقةِ له تعالى؛ لأنّه الخالقُ وحده. وكذا على الثاني: نائبُ الفاعلِ مستترٌ طبْق ما مرَّ.

فقولُه: ﴿لَهُۥ﴾ أي: خالصًا لوجهِ الله، يدلُّ على أنّهم إنّما يُسبِّحون لوجهِ اللهِ، لا يَبتغون غيرَه من حصولِ ثوابٍ أو رفْعِ عقابٍ. ويحتمل أنْ يكونَ هو المفعولَ بزيادةِ اللامِ؛ إشعارًا بخلوصِ نيّاتِهم، ونائبَ فاعلٍ على الثاني؛ إشارةً إلى الانحصارِ والخلوصِ المارَّين فيها، أي: في تلك البيوت.

﴿بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾ [النور: ٣٦]، أي: في كلِّ غداةٍ وآصالٍ، وتخصيصُهما بالذِّكرِ لشرَفِهما من حيث العملُ، وللإشارةِ إلى أنّ التسبيحَ في هذَين الوقتَيْن يعمُّ كلَّ مؤمنٍ، وأنّ مَن يَعتاد التسبيحَ فيهما يَنجرُّ إلى أدائهِ التسبيحَ كلَّ آنٍ، بحيث لا يَغفُل عن اللهِ أصلًا، وإشعارًا بكيفيّةِ ابتداءِ السلوكِ. ويحتمل أنْ يُرادَ بالغدوِّ إلى الآصالِ، وبالآصال إلى الغدوِّ، فيدلُّ على أنّهم في مدّةِ عمرهِم مسبِّحون غيرُ غافلين، ولكنَّه بهذا المعنى لا يَشمل إلّا الأكمَلِين.

[تفسير ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾]

﴿رِجَالٌ﴾ [النور: ٣٧] حقيقةً، وهم الذكورُ البالغون، أو حكمًا، وهم النساءُ والصبيان، أشار بهذا أنّ هذه الدرجةَ إنّما هي بالأصالةِ لِمَن له عقلٌ أكملُ، وهم الرجالُ حقيقةً، بخلافِ النِّساءِ والصبيانِ؛ لنقصِ عقلهم، فإذا صار صبيٌّ أو امرأةٌ

---

(١) عطفٌ على قولِه: «المفعول»، أي: على الأوّل المحذوفُ عامٌّ.

مثلَهم فهمْ في حكمِ الرجال، ومِن ثَمّة قال تعالى في سيِّدَتِنا مريم عليها السلام: ﴿ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴾ [التحريم: ١٢]، دون أنْ يقولَ: من القانتات، وتراه تعالى يَذكُر الأحكامَ العامةَ للذكورِ والإناثِ بالألفاظ المختصّةِ بالذكور بحسب اللغةِ، مثلَ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ [الملك: ١٢]. ولَمّا قالت النساء: إنّ الله يذكر الذكور خاصةً، أنزل ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ... ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، إلى آخر الآيةِ؛ إشعارًا بما ذُكِر ورفعًا لشُبُهاتِهنَّ.

ثمَّ هو على قراءةِ البناءِ للمفعول إمّا خبرُ محذوفٍ، أي: هُم رجالٌ، أو فاعلُ محذوفٍ، أي: يُسبِّح رجالٌ، ولا إشكالَ فيه حينئذٍ. وأمّا على قراءةِ البناءِ للفاعلِ ففيه إشكالٌ؛ لأنّ البيوتَ على التفسيرِ السابق عينُ الرجالِ، فيلزم ظرفيةُ الشيءِ لنفْسِه، فيُجاب بأنّه مِن بابِ التجريد البديعيِّ، مثلِ ﴿ لَهُمْ فِيهَا دَارُ ٱلْخُلْدِ ﴾ [فصلت: ٢٨]، على ما بُيِّن في فنِّ البديع، فإمّا أنْ يُرادَ بكلٍّ من البيوتِ والرجالِ معنًى واحدٌ، لكنْ لكمالِهم كأنّه يَخرجُ من كلٍّ منهم واحدٌ مِثلُه يَستتِرُ في ذاتِه، أو المرادُ بالبيوتِ موادُّهم الماديةُ، وبالرجالِ مجرَّداتُهم، لكنَّ الأوّلَ أبلغُ.

ويَحتمل أنْ يُرادَ بالبيوتِ الأكمَلون المتّبوعون من الأنبياء، والمرشِدين من الأوّلياء، وبالرِّجالِ أتباعُهم، فيدلُّ على ما عليه العرفاءُ أنّ حقيقةَ المرشدِ النفسانيةِ أو الروحانيّةِ تُحيط بالمريدِ وتعاوِنُه على التسبيح والذِّكر. ويَحتمل أنْ يُرادَ بالبيوت الظاهرُ، أو بضميرِها ـ على الاستخدام ـ المساجدُ؛ للإشارة إلى أنّ المساجدَ لكونِها متعاليةً شرَفًا؛ إذِ العبادةُ فيها تفْضُل العبادةَ في غيرِها، سيَّما إذا كانت بجماعةٍ، ومكانًا؛ إذْ ورَد «أنّ كلَّ مسجدٍ يُجعَل جزءًا من الجنة»، يكون الإيقادُ والإضاءةُ فيها أتمَّ، لكنْ ما مرَّ أولَى وأفيدُ؛ لاستفادةِ الرموز المارّة منه.

﴿ لَّا تُلْهِيهِمْ ﴾ [النور: ٣٧]، أي: لا تَشغَلهم ولا تُعوِّقُهم ﴿ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٣٧]، ذِكرُ البيعِ [سواء أريدَ به ما يقابلُ الشراءَ أو ما يَعمُّه، أي: مطلقُ

المبادلةِ] بعد التّجارةِ ذِكرُ الأعمّ بعد الأخصّ؛ لأنّ التجارةَ المبادلةُ بقصدِ الرّبح، والبيعُ أعمُّ من ذلك ومِن كونِه للحاجة، والمعنى: أنّهم بحيث لو جاء وقتُ ذكْرِ الله الواجبِ أو المندوبِ اشتَغَلوا به وترَكوا ما سواه، حتى التجارةِ التي هي استرباحٌ للدنيا المحبوبةِ لهم جدًّا، والبيع الذي يحتاجون إليه، فهم المؤمنون حقًّا؛ حيث ترَكوا الدنيا للدِّين واندَرَجوا في مثلِ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [الجمعة: ٩]، فذكْرُ التجارةِ والبيعِ إمّا ذكْرٌ للخاصّ وإرادةُ العامِّ، أعني كلَّ ما هم فيه مما يَهويه طبائعُهم، كهـذَين والجماعِ والمذاكرةِ والمجالسةِ، أو يُراد ذاتُهما، وإذا تَركُوا المُهمَّ فبالأَوْلى يَتركون غيرَه للذِّكْرِ، فالآيةُ بهذا المعنى تَشمل كلَّ مؤمنٍ.

وإنْ كان بمعنى: أنّه لا يَشغَلهم شيءٌ عن ذكْرِ الله، فإنّهم مع كونِهم مشتغِلين بالشيءِ قلوبُهم وصدُورُهم في ذكْرِ اللهِ، وهم دائمًا في الذكْر؛ فهو مختصٌّ بِمَن بلَغ مرتبةَ الولاية العَلياءِ أو تقوَّتْ كُبراه، كما مرَّ في قولهم: «الصوفيُّ كائنٌ بائنٌ». وعلى هذا حمَلَه سيِّدُنا خواجة بهاء الدين شاه نَقْشَبَند قدَّس الله سِرَّه؛ حيث لَمّا شكَى حسَدَتُه عند السلطان حسين كرت[1]، وقالوا: هو مبتدعٌ؛ لأنّه يأمُرُ مريدِيه بتركِ الأذكارِ اللفظيةِ واستعمالِ الأذكارِ المتخيَّلةِ، فأحضَره وهدَّده، وقال: ما أنت؟ قال قدَّس اللهُ سِرَّه: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾.

[الذّكر القلبي واللساني]

ثم الذّكرُ إمّا قلبيٌّ اعتقاديٌّ كالإيمانِ، أو قلبيٌّ غيرُ اعتقاديٍّ كإخطارِ عظمةِ اللهِ بالقلب، أو لفظيٌّ حقيقيٌّ كالأذكارِ اللفظيةِ، أو لفظيٌّ تخيُّليٌّ كذكْرِ الجلالة بلسانِ الخيالِ، أو عمليٌّ كالركوعِ وإعطاءِ الصدقات امتثالًا لأمْرِ الله، وقولُه:

---

(١) لم أجد ترجمته.

﴿ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٣٧] أعمُّ من الكلِّ، فعطفُ قولِه: ﴿ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ ﴾ [النور: ٣٧] من عطْفِ الخاصِّ على العامِّ اهتمامًا بشأنِهما؛ لأنّ الأوّل[1] أسُّ العباداتِ البدنيّةِ ومشتملٌ على جميعِ أنواع الذكرِ المارّة، والثاني أسُّ العباداتِ الماليّة ومشتملٌ غالبًا عليها.

[ضرورة الإيمان بالمعاد]

﴿ يَخَافُونَ يَوْمًا ﴾ [النور: ٣٧]، المرادُ باليوم الزمانُ الشاملُ لزمانِ الموتِ إلى وقتِ دخول الجنّةِ، والمراد: يؤمنون بأنّهم يموتون ويُقبَرون، ويُسألون في القبر، ويُثابون أو يُعاقَبون فيه، ثم يَموتون بالنَّفخةِ الأولى، ثم يُبعَثون بالنفخةِ الثانية، ثم يُحشَرون ويُحاسَبون... إلى آخرِ أمرِ المعاد، فيَخافون؛ فلِتفرُّعِ الخوفِ وتسبُّبه عن الإيمان به وتَسبُّبِ الإيمانِ به عن بعثةِ الرُّسُل، ذكَر المسبَّب وترَكَ السببَ إيجازًا حذفيًا.

أشار بهذا[2] إلى أنّ مجرَّدَ ذكْرِ الله وتسبيحِه غيرُ كافٍ؛ فإنّ مَن يُنكر المعادَ الجسمانيَّ [كالحكماءِ] يَذكرون اللهَ ويُسبِّحونه مع أنّهم كَفَرةٌ، فلا بدَّ من الإيمانِ بالمعاد، وإلى أنّ العلمَ[3] بذاتِ الله وصفاتِه يمكن أنْ يَثبُت بالدلائل العقليّةِ، فلا حاجةَ فيها إلى بعْثِ الرُّسُل عليهم السلام بالذات. وأمّا أمرُ المعادِ فهو وإنْ كان ثبَت إمكانُه ووقوعُه بالدليل العقليِّ [كما ذكَرَه في «الدُّررِ الجلاليّة»[4]] لكنْ لا يَثبُت أصلُ وقوعِه وكيفيَّته إلّا بالدليلِ السمعيِّ المبعوثِ به الرُّسُل على

---

(١) أي: إقامة الصلاة.

(٢) أي: أشار بقوله: ﴿ يَخَافُونَ يَوْمًا ﴾.

(٣) عطفٌ على قولِه: «مجرَّد ذكر الله»، أي: أشار بهذا إلى أنّ العلمَ بذاتِ الله... إلخ.

(٤) يُنظر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ٤٣٩-٤٤٢).

كلٌّ منهم السلامُ، فكما يَجب أنْ يؤمنوا بذاتِ اللهِ وصفاتِه ويَذكروه ويُسبّحوه، كذلك يَجِب أنْ يؤمِنوا بالرُّسُل وبما ذكَرُوه من أمْرِ المعاد، فيخافوا المعادَ؛ لأنَّ مَن خاف المعادَ يَزداد عبادتُه وعرفانُه ويتركُ الشهواتِ واللذائذَ، كما قال ﷺ: «أكْثِرُوا ذِكْرَ هاذِمِ اللَّذّاتِ؛ المَوْتِ»[١]؛ إذْ ما من قليلٍ إلّا وكثَّره، وما من كثيرٍ إلّا وقلَّله، وما ذُكِر في ضِيقٍ إلّا وسَّعه، وما في سَعةٍ إلّا ضيَّقها.

ثم إنّ الإيمانَ بالْمَعاد وخوْفَه واجبٌ عينيٌّ على كلِّ أحدٍ، لكنْ بفَقْدِ الإيمانِ يَكفُر لا بِفَقْدِ الخوفِ، إلّا عنادًا أو استهزاءً.

[كيفية رابطة الموت]

والاشتغالُ بذكْرِه كلَّ يومٍ مرةً أو مرارًا يَزيد في الخوفِ الحامل على ترْكِ الشهواتِ الباعثِ لازديادِ الطاعة والعرفانِ، ومِن ثَمّة جعَل العرفاءُ رابطةَ الموتِ والقبرِ شُغْلًا مُستقِلًّا في الطريقةِ، فيَذكر العارفُ في أوّلِ زمانِ سلوكِه أنّه مات وأدخِلَ القبرَ، ويُدِيم هذا في قلبِه زمانًا، ويُكرِّر هذا إلى أنْ يُقوَّى قوةً ما، ثمَّ يَزيد عليه تَذكُّرُ سؤالِ الملَكَين ثمَّ عذابِ القبرِ، إلى أنْ يتقَوَّى قوةً كاملةً، ويَزيد تذَكُّرُ كيفيّةِ النفخةِ الأولى، ومثل انشقاقِ السمواتِ، وانفطارِ الكواكبِ، وانعدامِ العالَمِ، ثمَّ بعْثِهم بالنفخةِ الثانيةِ، ثمَّ سائرِ أهوالِ القيامةِ إلى أنْ يَصيرَ ذلك مَلَكةً خياليّةً له، فإذا تَمَّ قوَّتُه يصير كلُّ ذلك محسوسًا له؛ فيَرى أنّ شخْصَه مات واعْتَرى عليه جميعُ أهوالِ القبرِ والمحشرِ إلى أنْ يَدخُلَ الجنةَ، فيُحسُّ بأنّه دخَلها والْتَذَّ بنعيمِها وتذاكَر مع الحورِ والغِلمان ثمَّ خرَج منها، وهذا معنى قولِه ﷺ: «موتوا قبل أنْ تموتوا»[٢].

---

(١) أخرجه الترمذيُّ في «سُنَنِه» بابُ ما جاء في ذِكر الموت، برقم (٢٣٠٧) (٤: ١٢٩)، وقال: «هَذا حَدِيثٌ حسنٌ غريبٌ».

(٢) لم أعثر عليه في مظان الكُتُبِ الحديثيّة.

وأغلبُ العرفاءِ على أنّ هذا المحسوسَ تحقَّق في الخارجِ؛ فمات موتًا حقيقيًّا، واعترى عليه الأهوالُ حقيقةً، ودخَل الجنةَ حقيقةً، حتَّى إنّ بعضَ العرفاءِ الذين أصَدِّق بأنّه بلَغ هذه المرتبةَ أقسَم على هذا، ولكنَّ الذي ظهَر لي أنّ كلَّ ذلك من فروعِ عالَمِ المثالِ؛ فإنّ فيه صورةَ كلِّ شيءٍ، فإذا قَوِيَ العارفُ تعلَّق روحُه بعالَـمِ المثالِ ويَتجسَّد، أي: يظهَر روحُه بصورةِ الجسدِ، فيَعتريهِ صورُ موتِه وسائرُ أهوالِه وتوابعِه، وصورةُ الجنّةِ، فيَظنُّ أنّه اعتراه أصولُ هذه الأشياءِ مع أنّه اعتراه أظلالُه المثاليّةُ الموجودةُ في عالَـمِ المثال، كما في قولِه تعالى: ﴿ فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [مريم: ١٧]؛ إذْ ليس معناه أنّ أصلَ حقيقةِ سيِّدِنا جبرئيلَ عليه السلامُ انخَلَع عن صورةِ الملَكيّةِ في ذاتِها فصارت بشرًا، بل معناه أنّه أخَذ صورةً مثاليّةً للبشرِ من عالَمِ المثال وتَصوَّر بها، بحيث ظنَّتْ سيِّدتُنا مريمُ عليها السلامُ أنّه بشرٌ يريد الفُجورَ بها، فقالتْ: ﴿ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴾ [مريم: ١٨]، دَفَع ظنَّها فقال: ﴿ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ ﴾ [مريم: ١٩]، إلى آخرِ ما حكاه اللهُ؛ فكذلك العارفُ يَشتبِه، فيَظنُّ أنّ الصورةَ المثاليّةَ التي رآها أصلُ الشيءِ.

وهذا وإنْ لم أرَهُ منقولًا، لكنَّ القواعدَ والدلائلَ تَشهد له؛ لأنّها لو كانتْ أصليةً لاطَّلَع عليها كلُّ أحدٍ، ثمَّ ظهَر لي أنّ وقوعَ هذه الحالةِ الأصيليّةِ في آنٍ، فلا يطَّلع عليها غيرُ العارفِ، ويُوسِّع اللهُ هذا الآن، ويَبسُطه للعارفِ ويَطَّلع عليها؛ لأنّ العالَـم إمّا عالَـمُ حسٍّ، أو عالَـمُ رؤيةٍ، أو عالَـمُ مجرَّدٍ، فكما أنّ شخصًا نائمًا عندكَ نام دقيقةً ثم انْتبَهَ، فحَكى لك أنّه سافَر مئةَ فرسَخٍ وفعَل أشياءَ عجيبةً كثيرةً، وما ذلك إلّا أنّه تعالى وسَّع له الدقيقةَ، فلا بُعْدَ أنْ يُوسِّع الآنَ للعارف أيضًا؛ فإنّ الرؤيا جزءٌ من ستةٍ وأربعين جزءًا في النبوة، والعارفُ تحت قدَمِ النبيِّ ﷺ ونائبُه، واللهُ أعلمُ.

ثم إذا لم يحصلْ هذه المرتبةُ لأحدٍ إمّا ذوقًا، أو تخيُّلًا، أو تمثُّلًا، لا يكون بحسبِ عادةِ الله حقيقًا بالولايةِ، والسرُّ في ذلك: أنّ الجنّةَ لكونِها دارَ ثوابٍ ودارَ رؤيةِ اللهِ تعالى، والوليُّ يَرى تجلياتِ ذاتِه وصفاتِه إمّا ذوقًا أو كشفًا، لكنْ بعينِ قلبِه لا بالعينِ الظاهرةِ، حتى إنّ مَن ادَّعى أنّه رآه تعالى في الدنيا بعينِ البصر كافرٌ عند بعضِ الفقهاءِ، لكنَّ الحقَّ أنّه يُستفسَر؛ فإنْ ذَكَر ما يُوهِم الحلولَ أو شيئًا من خواصّ الأجسامِ، فهو كافرٌ، وإلّا فهو مشتَبهٌ[1]؛ لأنّه لَمّا رأى تجلياتِ ذاتِه بعينِ بصيرتِه كان مِن السكارَى، فزَعم أنّه رآه بعينِ بصرِه، يجب أولًا أنْ يتعلَّق بالجنّة؛ لِيكونَ حقيقًا برؤيةِ التجليّاتِ، ومعلومٌ أنّ التعلُّقَ بالجنّة بعد الموتِ وتوابعِه، وهذا مِن حِكَم إدخالِ اللهِ سيِّدَنا آدمَ عليه السلامُ الجنّةَ، ثمَّ جَعلَه خليفةً، فأشار الله بقوله: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [النور: ٣٧]، إلى هذا الذي عليه العرفاءُ.

ومعنى التقلُّبِ على المعنى الأعمِّ الشاملِ لكلِّ مؤمنٍ ظاهرٌ، وعلى المعنى الخاص بالعرفاءِ: أنّهم إذا ذكَروا الموتَ وتوابعَه في الدنيا وتمثَّل هذا لهم، يَتمُّ في الدنيا تقلُّبُ قلوبِهم وأبصارِهم فيه، فيتدرَّجون من كلِّ سافلٍ إلى عالٍ، فإذا ماتُوا ورأوا تلك الأحوالَ والأهوالَ لا يَتأذَّون بها.

[مراتب الخوف من يوم الحساب، والرضاء بالقضاء]

ثم خوفُ هذا اليومِ إمّا مجرَّدٌ عن ذكْرِ اللهِ، كمَن يَذكر الموتَ وتوابعَه فيَخاف منها، ولا يَخطُر ببالِه اللهُ، لكنَّه بحيث إذا راجع وجدانَه صدَّق بأنّ كُلًّا من ذلك من آثارِ قدرةِ اللهِ تعالى، وهذا شأنُ الناقصين جِدًّا.

أو مصحوبٌ بذكْرِه تعالى، وحينئذٍ إمّا أنْ يَخافَ الموتَ وتوابعَه من حيث

---

(١) يُنظر أيضًا: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية» (٢: ١٥٥-١٥٦).

كونُها ضارةً مُؤلِمةً، وهذا أيضًا شأنُ الناقصين، لكنَّهم فوق الأوَّلين.

أو من حيث كونُها ضارّةً ومؤلِمةً، وكونُ الموتِ معوِّقًا له عن طاعةِ الله، ومثل جهنَّمَ محلَّ غضبِ الله، وهذا شأنُ أوساطِ الناس.

أو لا من حيث كونُها ضارةً ومؤلِمةً، بل من حيث كونُ الموتِ معوِّقًا له عن طاعةِ الله، ومثل جهنَّمَ دارَ الغضب، وهذا شأنُ الكاملين.

أو خوفُه من الموتِ؛ لأنّه لا يأمن هل يموت مؤمنًا أوْ لا؟ وممّا بعده هل يكون فيه بعيدًا محجوبًا بمَنِّ اللهِ أم قريبًا غيرَ محجوبٍ؟

وهذا شأنُ الأكمَلِين؛ فإنّهم لا يَبتغون غيرَ وجهِ الله ويعتقدون أنّ مدارَ القُربِ من الله ورفْعِ الحجاب على فضْلِ اللهِ، لا على الطاعاتِ وغيرِها من الوسائل، وإنّما يحبُّون العباداتِ من حيث أمَر الله بها لا من حيث كونُها مقرِّبةً إليه تعالى، فكما يَرْضون بتقديرِ اللهِ إيّاها لهم ويَشكرونه عليها، كذلك يَرضَون بتقدير اللهِ تركَها ويشكرونه عليه وإنْ كانوا يُبغِضون أصلَ تركِها المقدَّر، ولا يلزم من الرضاءِ بالفعل الرضاءُ بالمفعولِ، كما إذا أحبَبتَ ابنَك حُبًّا مُفرِطًا فضرَبَك؛ تُحبُّ أصلَ ضاربيَّتِه وأصلَ ضرْبِه والألَمِ الحاصلِ به من حيث كونُهما صادرَين من الابنِ، وتَكرهُهما من حيث ذاتُهُما.

فكذلك الأكمَلُون يَرضَون تقديرَ اللهِ الكفرَ والفسقَ لهم، ويَرضَون ذاتَهما والعقابَ المترتِّبَ عليهما من حيث كونُها آثارَ اللهِ، ويكرهون ذاتَ الكفرِ والفسْقِ؛ لنهيِ اللهِ عنهما، فمنهم مَن يَكرَه العقابَ بمقتضى الجبلّةِ البشريةِ، ومنهم مَن دفَعوا مقتضياتِ الجبلّيّةِ البشريةِ، فلا يَكرهون العقابَ أصلًا، وهم أخصُّ الأكملِين، وهذه هي الدرجةُ القُصْوى، وهذا توضيحُ ما قاله أهلُ السنةِ ـ شَكَر اللهُ مَساعيَهم ـ: أنّ الكفْرَ مَقضيٌّ لا قضاءٌ، والرضاءُ إنّما يجب بالقضاءِ لا بالمقضيِّ.

[الذّكر بين الدوام والزوال]

ثمَّ كلٌّ من الدرجاتِ إمّا أنْ تتجدَّدَ وتتكرَّرَ دوامًا أم لا، وقولُه تعالى: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا﴾ [النور: ٣٧] لإطلاقِه يَشمل جميعَ الدرجاتِ، ولكونِ المضارع في ذاتِه لمجرَّدِ الحصولِ يدلُّ على ما لا يَدوم، ولدلالتِه من حيث قواعدُ البلاغةِ على الاستمرارِ التجدُّديّ يدلُّ على الدوام[1]، فكأنّه قال: يَخافونه بأيِّ خوفٍ، مستديمًا أوْ لا، لكنَّ الدوامَ الاستمراريَّ لا يَقع في الدّارَين، كما يدلُّ قولُه ﷺ: «مَن خاف الله في الدنيا لم يَخَفْهُ في الآخرةِ، ومَن أمِن منه في الدنيا لم يأمَنْه في الآخرة»[2].

فالمؤمنون المُديمون الخوفَ في الدنيا [لانجرارِ خوفِهم إلى عدم الكفرِ والفسق] يدوم لهم الأمنُ في الأخرى، والكَفَرةُ يدوم لهم الخوفُ في الآخرة، والمؤمنون الفسَقةُ يخافونه في الدنيا في بعضِ الأحيان على تفاوُتِ درجاتِهم، وكذلك في الآخرةِ إلى أنْ يَعفوَ اللهُ عنهم ويُدخِلهم الجنةَ، وقِسْ على ذلك قولَه: ﴿تَتَقَلَّبُ﴾ [النور: ٣٧]؛ فإنّ الفِرقةَ الأولَى متقلِّبٌ قلوبُهم وأبصارُهم في الدنيا كلَّ آنٍ، ولا مُتقلِّبٌ في الآخرة، والكفرةُ بالعكس، والفسَقةُ مُتقلِّبٌ في كلٍّ من الدنيا والأخرَى في بعضِ الأحيان لا دائمًا.

﴿لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [النور: ٣٧]، اللامُ للعاقبة، أي: عاقبةُ ذكْرِ اللهِ وتسبيحِه وخوفِ اليومِ جزاءُ الله، سواءٌ كان هو فقط علّةً غائيةً، كمَن يَعبد اللهَ ويَخافُه لِحصولُ الجزاءِ فقط، وهذا شأنُ الناقصين، أو ضمَّ إليه قصْدَ امتثالِ أمرِ اللهِ، وهذا شأنُ أوساطِ الناس، أو لم يَجعلِ الجزاءَ علّةً غائيّةً أصلًا، بل قصَد الامتثالَ فقطْ، وهذا شأنُ الكامِلين:

---

(١) توجيهٌ دقيقٌ في دلالةِ الفعلِ المضارع من حيث الوضع والاستعمال.

(٢) لم أعثر عليه في مظان الكُتُبِ الحديثيّة.

وهم قِسمانِ؛ لأنّهم إمّا يزعمون أنّهم لو لم يَعبدوا اللهَ لا يَعفو عنهم، فيتوكّلون على العباداتِ، حتى لو ناسُوا عن أورادِهم حَزِنوا حزنًا شديدًا كما هو شأنُ العُبّاد منهم، وإمّا متوكّلون على فضْلِ اللهِ راضُون بقضائِهِ، وهم أخصُّ الكامِلين المحبّين المذعِنين؛ لأنّ ضرْبَ الحبيبِ زَبيبٌ، كما مرَّ مفصَّلًا.

[تفسير «أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا»]

﴿أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾ [النور: ٣٨] إمّا إضافةُ «أفعَل» التفضيلِ إلى المفضَّل عليه، نظيرُ يوسفَ أحسنَ إخوتِـهِ، أي: يَجزيَهم اللهُ جزاءً أحسنَ مِن جزاءِ أعمالِـهِم، أو يُعطِيَهم في جزاءِ أعمالِهِم شيئًا أحسنَ من مَعمولِهِم، فـ«ما» على الأوّلِ مصدريةٌ، والجزاءُ على معناه، وعلى الثاني موصولةٌ، والجزاءُ مضمّنٌ معنى العطاءِ.

وإمّا من إضافةِ الصفةِ إلى الموصوفِ، والمعنى: يَجْزيَهم اللهُ في مقابلةِ أعمالِـهِم الحُسنى أو معمولاتِهم الحُسنَى غافرًا لغيرِ ذلك؛ فهو وعدٌ بالجزاء والمغفرةِ.

﴿وَيَزِيدَهُم﴾ [النور: ٣٨] على الجزاء، فهو نظيرُ قولِه: لهم الحُسنى وزِيادة[1]:

﴿مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النور: ٣٨] قيدُ كلٍّ من الفِعلَين لِما تقرَّر في الفقه وأصولِه: أنّ القيدَ إذا ذُكِر بعد جُملَتين أو مُفردَين فصاعدًا؛ فهو للكلِّ ما لم يكنْ قرينةٌ أو دليلٌ يخصُّه بالأخير، فيدلُّ على أنّ كُـلًّا من الجزاء والزيادة بمجرَّدِ الفضلِ، أي: الإنعام بلا استحقاقٍ ذاتيٍّ للعاملِ؛ لأنّ العبدَ وقواه وجميعَ ما يَصدر عنه آثارٌ لقدرتِـه تعالى، لا دخْلَ له فيها بالمحليّة[2]؛ فهو ردٌّ لقولِ المعتزلةِ: إنّ الجزاءَ للاستحقاقِ الذاتيِّ.

---

(١) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦].

(٢) الظاهر لا بدَّ من زيادةِ «إلّا»، أي: إلّا بالمحليّة.

نعم إنْ أريدَ بالفضل الإنعامُ بلا استحقاقٍ عاديٍّ، فهو قيدٌ للأخيرِ؛ لجَرَيانِ عادةِ اللهِ بأنّ مَن عَمِل شيئًا من الحسنات يَجزيَه عليه، وأخبَر بذلك في مواضعَ من القرآنِ، كقوله: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧]. وعلى الاستحقاقِ العاديّ يُحمَل مثلُ هذه الآيةِ الدالةِ على ترتُّبِ الثوابِ على الطاعةِ، لا على الاستحقاق الذاتيّ؛ لمعارضةِ الدليلِ القاطعِ كما أشرْنا له.

[تفسير ﴿ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾]

﴿ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [النور: ٣٨] مفعولٌ مطلقٌ[١] لـ ﴿ يَرْزُقُ ﴾، والحسابُ إمّا بمعنى التعدُّد أو العدِّ، والمعنى: يرزق مَن يشاء رِزقًا كائنًا بغيرِ تعدُّدٍ غيرَ قابلٍ للعدِّ، بل غيرَ متناهٍ، كما في الجنّةِ لكلِّ مَن دخَلها، وكما في الدنيا لِمَن يتدرَّج كلَّ آنٍ في ازديادِ النِّعمِ الدنيويّةِ أو الطاعاتِ بلا انقطاعٍ، أو في كِلتَيْهما، أو رزقًا كائنًا بغيرِ عدِّه عليهم، أي: لا يُحاسَبون عليه، بل يُعرَف صلاحُهُم من سِيماهم، وهذه الجملةُ بمنزلةِ العلّةِ لقوله: ﴿ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦ ﴾ [النور: ٣٨].

[عود على بدء]

ثمَّ هذا التفسيرُ أعلى التفاسير وأدقُّها وأشملُها وأحسنُها.

ويحتمل أنْ يُرادَ بالسمواتِ الأفلاكُ وبالأرضِ عالَـمُ العناصرِ، فالمراد بـ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾ النورُ الفائضُ عليهما من الله تعالى، وبالمِشْكاةِ: أنفَسُها أو موادُّها على حذفِ المضافِ، أو أصلُ النورِ الفائض، وبالْمِصْباحِ: ذاتُ الله أو الأرواحُ المجرَّدة، وبالزُّجاجةِ: صفاتُ اللهِ الزائدةُ، أو النفوسُ المنفعلةُ

---

(١) أي: قولُه: ﴿ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾.

بها الأرواحُ أو أبدانُها، وبالشَّجَرةِ: إمّا الحقيقةُ المحمديةُ ﷺ، أو العرشُ على جميعِ الاحتمالاتِ، أو الصورُ النوعيةُ والشخصيّةُ للموادّ، وبالبُيُوتِ: إمّا المساجدُ، أو المرِيدون، أو أبدانُ النفوسِ، أو نفوسُ الأبدان، أو الصورُ النوعيّةُ أو الشخصيّةُ للموادّ.

فتدلُّ الآيةُ على أنّ تنويرَ الأفلاكِ والعناصرِ ليس لذاتِها، بل لِيكونَ مظاهرَ لأنوارِهِ تعالى ووسائلَ عاديّةً في سهولةِ أمْرِ المعاش والمعادِ لعباده تعالى، وعلى أنّ الموادَّ لا تتحقَّق بدون الصورِ النوعيةِ أو الشخصيّةِ؛ لِما تقرَّر أنّه لا يَخلو مادةٌ عن صورةٍ ما، ولا تحقُّقَ للكليّ إلّا في ضمنِ الفردِ أو بوجودِ الفردِ[1]، وعلى أنّ كُـلًّا[2] من الأرواحِ المجرَّدةِ أو النفوسِ أو الأبدانِ لا تَعالَى، بل التَّعالي مشروطٌ عادةً بتعلُّقِ كلٍّ منها بالآخَرين، وعلى أنّ فَيضان[3] الأنوارِ على عالَـمِ المشاهدةِ مشروطٌ عادةً بالعرش، كما أنّ فَيضانَه على العالَمِ مطلقًا مشروطٌ بالحقيقةِ المحمديّةِ.

ويحتمل أنْ يُرادَ بالسمواتِ الطبقةُ العليا من أجزاءِ كلِّ بشرٍ وأوصافِه، كمجرَّداتهِ الخمْس وأوصافِها، وبالأرضِ الطبقةُ السفلَى منها، كماديّاتِه وأوصافِه، وبـ ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾: النورُ الفائضُ على كلِّ أحدٍ، وبالْمِشْكاةِ: ذلك النورُ، أو بدنُ الشخصِ على حذفِ مضافٍ، أي: كنُورِ مشكاةٍ، وبـالْمِصْباحِ: روحُه المجرَّدُ، وبالزُّجاجةِ: نفسُه بعد التزكيةِ، وبالشَّجَرةِ المُبارَكة: الحقيقةُ

---

(١) إشارةٌ إلى الخلاف المشهور في وجود الكليّ الطبيعيّ، هل هو موجودٌ في ضمن الفرد، أو الموجود إنّما هو الأفرادُ، وجعَل المؤلِّفُ الخلافَ لفظيًّا. يُنظر: «المنطق المهدوي شرح تهذيب المنطق» (٤٢-٤٣).

(٢) عطفٌ على قولِه: «أنّ تنويرَ»، أي: فتدلُّ الآيةُ على أنّ كُلًّا من الأرواح... إلخ.

(٣) عطفٌ على قولِه: «أنّ تنويرَ»، أي: فتدلُّ الآيةُ على أنّ فيضان الأنوار... إلخ.

المحمديةُ، وبـالبيوت: المساجدُ، أو أرواحُ المرشِد مطلقًا، أو الأبدانُ على تقديرِ إرادة النورِ من المشكاةِ.

أو يُراد بالْمِصْباحِ: القوةُ العاقلةُ، وبالزُّجاجةِ: الروحُ المجرَّدُ، وبـالشَّجَرة: النفسُ، وبـالبُيُوت: الحقيقةُ المحمديةُ المحيطةُ بكلِّ العالَـم.

يا إخوانِي، هذا الذي ذَكرْنا من أوَّلِ الرسالةِ إلى هنا لم نَرَ مِن ذكرِه فيما رأيْنا، وإنِ اطَّلعْتَ على أنّه ذَكَر بعضَه أحدٌ فهو من بابِ توافُقِ الأفكارِ، ويَخطُر ببالِي تفاسيرُ ورموزٌ ودقائقُ أخرَى لا مجالَ لكتابتِها، بل جميعُ حقائقِ العالَمِ الدنيويِّ والأخرويِّ مندرجةٌ تحت رموزِ هذه الآياتِ.

وذكَر البيضاويُّ في «تفسيرِه» وُجوهًا[1]، ونحن قد أوضحْناها في «حواشِيهِ»[2]، ولا مجالَ لذكرِه هنا، ولْيَكنْ هذا آخرَ ما أردْنا جمعَه. ربنا تقبَّل منّا إنّك أنت السميعُ العليمُ، وتُبْ علينا إنّك أنت التوّابُ الرحيمُ، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّدٍ وعلى جميعِ إخوانِه من النَّبيِّين والصدِّيقين، والشهداءِ والصالحين، والعلماءِ العاملين والأولياءِ الكاملين، وأمَّتِه أجمعين، وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله رب العالَـمين[3].

---

(١) «تفسير البيضاوي» (٢: ٣٥٥-٣٥٦).

(٢) «حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي» (٢: ٣٥٣-٣٥٤).

(٣) انتهى آخرُ ما وجدنا من المسوَّدة بخطِّ العلامة محمد باقرِ البالكيّ بالعبارةِ السابقة: «وصلَّى الله على سيِّدِنا محمَّدٍ وعلى جميعِ إخوانِه من النَّبيِّين والصدِّيقين، والشهداءِ والصالحين، والعلماءِ العاملين والأولياءِ الكاملين، وأمَّتِه أجمعين، وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله رب العالَـمين»، فلم يَكتُب اسمَه في آخرِ مخطوطتِه، لكن يدلُّ على كونِـها له إحالتُه الكثيرةُ فيها إلى كُتُبِه مثلِ «الدرر الجلالية وشرحها الألطافِ الإلهية».




رسالة أسرار الصلاة




بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّد، وعلى جميعِ إخوانِه من النبيِّين والصِّدِّيقين والشهداءِ والصالحين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، والعلماء العاملين، والأولياء الكامِلين، وأمَّتِه إلى يومِ الدِّين.

أمّا بعدُ،

فإنّ الصلاةَ أحدُ أركانِ الدِّين، ومعراجُ المؤمنين، ومشتملةٌ على أسرارٍ ودقائقَ لا يحيطُ بجميعِها إلّا ربُّ العالَمين، فشرَح اللهُ صدِري أنْ أبيِّنَ بعضَ أسرارِ شروطِها وأركانِها، فنقول:

[من أسرار الغسل]

أمّا الغُسْلُ عن الجَنابة فإنّما جُعِل شرطًا؛ لأنّ الجنابةَ ظُلْمةٌ معنويّةٌ تُسَوِّدُ ماديّاتِ البشَرِ، وبواسطتِها تَسْري إلى مجرَّداتِهِ، ومَن راجَع وجدانَه مع إنصافٍ عَلِم أنّه إذا أجنَبَ وجَدَ ثِقالةً وكَسَلًا في بدنِه، بحيث يمكن أنْ يَذهَل عن ذِكْرِ الله، بل لو ذَكَره لم يُحِسَّ بلذّةِ الذِّكْر[1]، بل يجِدُ خَجالةً وحَياءً، وذلك من أماراتِ تلك الظُّلْمةِ، ولمّا كانتِ الصلاةُ ذِكْرَ الله بجميعِ الماديّات والمجرَّدات شُرِط

(١) التلذُّذُ الروحيُّ من وظيفة الروح المجرَّدِ، والثقالةُ الروحيّةُ أيضًا من آثارِ الظلمةِ الروحيّةِ على الروح.

لها الغُسْلُ عن الجَنابةِ؛ ليزولَ تلك الظُّلْمة ويَسْهُلَ له ذِكْرُ اللهِ[(١)].

---

(١) فسَّر العلّامةُ البالكيُّ تفسيرًا عرفانيًا في «حاشيته المخطوطة على البيضاوي» (١: ١١٠)، يشير إلى حصّةِ البدن والنفسِ والمجرَّدات من الصلاةِ، وذلك حول قوله تعالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، فيقول:

«لا يَخفَى أنّ كُلًّا من قولِه: ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾، وقولِه: ﴿وَٱمْسَحُواْ﴾، وقولِه: ﴿فَٱطَّهَّرُواْ﴾، وقولِه: ﴿فَتَيَمَّمُواْ﴾ أمرٌ بالفعلِ الاختياري، وظاهرُ الأمرِ الوجوبُ، وظاهرُ الفعلِ الاختياريِّ أن يصدُرَ بالاختيارِ والقصدِ، فالآيةُ الشريفةُ ظاهرةٌ في وجوبِ النيّةِ في الوضوءِ والغسلِ والتيمُّمِ، كما هو مذهبُ الفقهاءِ الشافعية رضِيَ اللهُ عنهم، بخلافِ إزالةِ النجاسةِ عن الثوبِ أو البدن أو المكانِ؛ فإنّها لا تَحتاج إلى نيّةٍ، كما يدلُّ عليها أحاديثُ تخصيصِ الأمر في مثلِ قولِه تعالَى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] بالندبِ في حقِّ الكلّ، أو الوجوبِ في حقه ﷺ فقط.

ولعلَّ السرَّ في ذلك أنّ الحدَث الأصغرَ أو الأكبرَ كما يَسرِي في اللطيفةِ القالبيةِ ـ أعني جسمَ الإنسانِ ـ كذلك يَسرِي إلى لطيفةِ النفسِ والمجرَّداتِ، وحظُّ النفسِ والمجرَّداتِ النيّةُ؛ لأنّها ليست قابلةً للانغسالِ بالماء.

فإذا غسَل الجنُبُ ظاهرَ بدنِه زال أثرُ الجنابةِ عن قالبِه؛ إمّا بتشرُّبِ مسامِّ البدنِ رطوباتِ الماءِ ووصولِها إلى سائر أقطارِ البدن ظاهرِها وباطنِها، وإمّا فضلًا من الله؛ لِتَعسُّرِ غسلِ غيرِ ظاهرِ البدن. وإذا نَوى زال أثرُ الجنابةِ عن نفسه ومجرَّداته (أي: بالماء زال أثرُ الجنابةِ في البدن، وبالنيّة زال أثرُها في النفسِ والمجرَّداتِ).

وكذا إذا نَوى في الوضوءِ زال عنها ـ أي: عن نفسه ومجرَّداته ـ أثرُ الحدَثِ الأصغر، وإذا غسَل في الوضوء أعضاءَ الوضوءِ زال عن قالبِه أثرُ الحدَثِ الأصغرِ.

ولم يُكلَّف في الوضوءِ أن يَغسِلَ جميعَ البدنِ مع أنّ سرايةَ أثرِ الحدَثِ الأصغرِ تَقتضِي ذلك فضلًا من اللهِ؛ لِتكرُّرِ الوضوءِ كلَّ يوم خمس مرّاتٍ عادةً، فلو كُلِّف بما ذُكِر لَكان حَرَجًا شديدًا، بخلاف الغُسل؛ لقلّة حصولِ الجَنابةِ، على أنّه يُمكِن تَشرُّب مسامِّ البدنِ كلّه رطوباتِ أعضاءِ الوضوء.

وإنّما لم يأمرِ اللهُ في الرأس بالغَسلِ بل اكتفَى بالمسحِ؛ إشعارًا بأنّ الرأسَ محلُّ سلطنةِ=

وقد تقرَّر في فنِّ الكلام أنّ البَشرَ تركَّب من جواهرَ فردةٍ، بَينَها مسامٌ وثُقبٌ صغارٌ جدًّا[١]، فإذا غسَلَ ظاهرَ البدنِ تشَرَّب المسامُّ رُطوباتِ الماءِ، فتصِل إلى باطن البدن أيضًا، فيطهُرُ البدنُ كلُّه، ومِن ثَمّة سُنَّ الانغماسُ وتطويلُ كونِه في الماء؛ يدلُّ لذلك تصريحُ «المنهاج» بأنّه لا يُضَرُّ الصائمُ بوصولِ مثل الدُّهْن إلى المَعِدةِ بتشَرُّبِ المسامِّ[٢]، ويَسْري طهارتُه إلى طهارةِ المجرَّداتِ[٣]، لكنْ إذا نَوَى فالنيّةُ صفةُ المجرَّدِ[٤]، فيزدادُ بها طهارةً.

= النفسِ، والنفسُ في أوّل الأمرِ أمّارةٌ وشريرةٌ، فتُؤدَّبُ تأديبًا ما؛ لئلّا تَنتَهض وتُعادِيَ معاداةً قويّةً، فلا يَقدر الشخصُ أن يُدافِعَها، يدلُّ على ذلك أنّ الشخصَ إذا حدَث حدَثًا أصغرَ أو أكبرَ أدرَك على جميعِ بدنِه وخيالِه ضِيقًا وحرَجًا، وإذا اغتَسَل أو توضَّأ زالا، وأنّه لا يجوز لِمَن أجنَبَ أو أحدَثَ أن يَمَسَّ بشيءٍ من بدنه القرآنَ مثلًا، بخلافِ مَن ببدنِه نجاسةٌ؛ فإنّه لا يُدرِك في خيالِه ضِيقًا وحرَجًا ولا في جميعِ بدنِه، ويجوز أن يَمَسَّ غيرُ محلِّ نجاستِهِ القرآنَ مثلًا، هذا ما شرح الله صدري له، وهنا دقائقُ أخرى لا مجال لذكرِها.

(١) يُنظر: «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهيّة» (٢: ٦-١٠).

(٢) يُنظر: «تحفة المحتاج في شرح المنهاج» الشيخ أحمد بن حجر الهيتمي (٣: ٤٠٣).

(٣) لأنّ المجرَّداتِ متعلِّقةٌ بالبدن تعلُّقًا تجرديًا، كما قال المؤلِّف في رسالةِ «حقيقة البشر»، ط٢ (٤٢٩): «... فكان الصدر مجمع اللطائف والمجردات، ولذا تراه تعالى ينسب الشرحَ إلى الصدرِ في مواضعَ من قرآنِه العظيم: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١]، ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢]، ولكن مَن ذَهَل عن هذا التحقيقِ أوَّل الصدرَ بالقلب». ففي الآيتَين لم يقل سبحانه: ألم نشرح لك قلبك، ولم يقل: أفمَن شرَح الله قلبَه للإسلام، وكما قال تعالى على لسانِ سيِّدِنا موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾ [طه: ٢٥]، ولم يقل: ربِّ اشرَح لي قلبي، كأنّه قال: ربِّ اشرَح لي قلبِي وسائرَ اللطائفِ التي لها علاقةٌ تجرُّديّةٌ بالصدر، ولفظُ «الصدر» في الآيةِ إشارةٌ إلى أنّ الصدرَ مجمعُ اللطائفِ من القلب والروح وغيرِهما من المجردات، ولكن مَن ذَهَل عن هذا التحقيق كما قال المؤلِّفُ أوَّل الصدرَ بالقلب.

(٤) أي: الروح؛ لأنّها من أعمالِ الأسرار.

[الصلاة بين كونها حصة البدن أو المجردات]

ولحصولِ أصْلِ الطهارةِ في الجملة بأصْلِ الغُسْلِ، وكونِ الصلاةِ في ذاتِها وظيفةَ الماديّاتِ، كما يدُلُّ له قولُه ﷺ: «أحبُّ مِن دُنياكم ثلاثًا: الطِّيب والنساء، وجُعِلتْ قرّةُ عينِي في الصلاةِ»[١]، حيث عدَّها من الدُّنيا الظاهرةِ وعديلةً للطِّيبِ والنساءِ، وهما من الدنيا بحسبِ الظاهر؛ جعَل بعضُ العلماءِ - كالإمام أبي حنيفةَ رضي الله عنه - النِّيّةَ شرطَ الكمالِ لا الصِّحةِ، وقال غيرُهم - كالإمام الشافعيِّ رضي الله عنه - : إنّ الصلاةَ وظيفةُ الماديّاتِ والمجرَّداتِ جميعًا، كما يدلُّ له مثلُ قولِه ﷺ: «الصلاة معراجُ المؤمن»[٢]؛ إذِ العروجُ بالذّاتِ للمجرَّدِ، والماديُّ تَبَعٌ له.

والمرادُ بالدنيا في الحديثِ المارِّ هذه الدارُ المشتملةُ على الماديّاتِ والمجرَّدات، وكلٌّ من الصلاة والطِّيب والنساء له حظٌّ فيهما؛ لأنّ الغرضَ الأصليَّ من الازدواج حصولُ الولدِ الصالحِ، وازديادُ أمّةِ النَّبيِّ ﷺ، والحفظُ[٣] عن الذُّنُوبِ، ودوامُ الأنْسِ، ومِن الطِّيبِ[٤] انبساطُ الماديّاتِ؛ لينبسِطَ المجرَّدُ، فيَذكرَه تعالى، ومِن ثَمّة اشترطوا النيّةَ في الغُسْلِ والوُضوءِ الشرطَيْن للصلاة.

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ في مظانّ الكُتُب الحديثيةِ، لكن رواه الإمام البيهقي في «سننه»، بابُ الرغبة في النكاح، برقم (١٣٨٣٦) (٢: ١٨٠)، بلفظ: «إنّما حُبِّبَ إلَيَّ مِن دُنياكُمُ النِّساءُ والطِّيبُ، وَجُعِلَت قُرَّةُ عَينِي في الصَّلاةِ»، وكذا النسائي في «سننه» برقم (٣٩٣٩) (٧: ٦١)، بلفظ: «حُبِّبَ إلَيَّ مِن الدُّنيا النِّساءُ والطِّيبُ، وَجُعِلَ قُرَّةُ عَينِي في الصَّلاةِ». وقال: حسن صحيح.

(٢) لم أجده في مظان كُتُب الحديث الشريف.

(٣) عطفٌ على «حصول الولد» أي: الغرض الأصلي من الزواج الحفظُ من الذنوب، وكذا «دوامُ الأنس».

(٤) عطف على قولِه: «من الازدواج» أي: الغرض الأصليُّ من الطيب... إلخ.

[من أسرار الوضوء]

وأمّا الوضوء فلأنّ الحدَثَ الأصغرَ أيضًا ظلمةٌ معنويّةٌ، إلّا أنّها دون ظُلمةِ الجَنابةِ[1]، كما يدُلُّ عليه إحساسُ المُحدِثِ بثقالةِ بدنِه بدون الوُضوءِ أقلَّ من ثقالةِ الجنابةِ، فإذا توضَّأ زالتِ الظلمةُ عن الماديّاتِ والمجرَّداتِ كلِّها؛ أمّا عن أعضاءِ الوضوء فظاهرٌ، وأمّا من غيرها فبتشَرُّبِ المسامِّ، لكن لَمّا يتكرَّر عادةً غالبةً الوضوء في كلِّ يومٍ وليلةٍ خمسَ مرّاتٍ بخلافِ الغُسْل، سهَّل اللهُ أمرَ الوضوءِ بأنْ أوجبَه في أعضاءَ مخصوصةٍ لا في جميعِ البدن، وضمَّن للعبد وصولَ طراوةِ الماءِ إلى جميعِ البدن فضلًا، مع أنّ ظُلمتَه أقلُّ من ظُلمةِ الجنابةِ.

والكلامُ في نيّةِ الوضوءِ كهو في نيّةِ الغُسْلِ[2]، وأمّا تخصيصُ الوضوء بالأعضاء الستةِ فلظهورها في مزاولةِ الأعمال، ولأنّ أغلبَ الأفعالِ الخيريّةِ تنشأ بها، فكانتْ هي الأصلَ في البدن، ولأن اليدَيْن يمينٌ وشمالٌ، والرِّجْلَين تحتٌ، والرَّأسَ فوقٌ، والوجْهَ قدّامٌ، فكأنّ الشخصَ يُطهِّر الجهاتِ الخمسَ لِيُواجِهَ اللهَ بها، وتَركَ الخلْفَ إشارةً إلى أنّ المؤمنَ لا يَجعلُ اللهَ وشرْعَه خلْفَ ظهرِه كالكَفَرةِ، بل يَستقبِل ولا يستدبِرُ، ولأنّ لِليدِ اليُمنى زيادةَ ارتباطٍ بالروحِ، ولِليدِ اليُسرى بالقلبِ[3]، وللرِّجْلِ اليُمنى بالخفيِّ، واليُسرى بالسِّرِّ، والوجهِ بالأخفى، والرأسُ محلُّ النفْسِ[4]، ويَحصل دائرةُ اللطيفةِ القالبيّةِ من اليدِ

---

(١) يُنظر: توجيه آية الوضوء السابقة حول رفعِ الظلمة.

(٢) أي: قال بعضُ العلماءِ ـ كالإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ـ: النِّيّةُ في الصلاة شرطُ الكمالِ لا الصّحةِ، وقال غيرُهم ـ كالإمام الشافعيِّ رضيَ الله عنه ـ: النيّةُ في الصلاة شرطُ صحةٍ لا شرطُ كمالٍ.

(٣) أي: ولليد اليُسرى زيادة ارتباطٍ بالقلب، وكذا البواقي.

(٤) أي: النفسُ الأمارةُ محلُّ تصرفِها ما بين العينَينِ.

اليُسرى إلى الرأس، إلى اليدِ اليُمنى، إلى الرِّجْلِ اليُمنى، إلى اليُسرى، إلى اليدِ اليُسرى، فكأنّ المتوضِّئَ يُصفِّي اللطائفَ السبعةَ.

وإنّما كَفى في الرأسِ المسحُ؛ للإشارة إلى أنّ تزكيةَ النفْسِ إجمالًا تحصُلُ في ضمنِ تصفيةِ المجرَّداتِ، **ولا يمكن تزكيتُها تفصيلًا إلّا بعد تصفيتِها**[١]، **ولا تزكيةُ القالبيّة إلّا بعد تزكيتِها**[٢]، فأشار اللهُ إلى أنّه يُمسَحُ أوّلًا النفْسُ، ولو غُسِلَتْ لم يَقتدِرِ الشخصُ على دفاعِها إلّا بعد ما ذُكِر[٣]، لكنْ لا يَعلَم حقيقةَ ذلك إلا مَنْ له يدٌ في الولايةِ الكبرى، فراعَى الإمامُ الشافعيُّ رضي الله عنه في مَسحِها أقلَّ ما يُطلَق عليه الاسمُ؛ لكفايةِ ذلك في التزكيةِ الإجماليّةِ، وزاد غيرُه على ذلك؛ لِيَكمُلَ التزكيةُ الإجماليّةُ، والأظهرُ اختلافُ الأشخاصِ في ذلك؛ فمَن كان له نفْسٌ سليمةٌ فالأوْلى له مسحُ الكلِّ، وإلّا فالبعض[٤].

[من أسرار طهارة البدن واللباس والمكان]

وأمّا طهارةُ البدنِ واللِّباسِ والمكانِ فإنّ بنجاستها ظلُماتٍ معنويّةً تَجْعَل المصلِّيَ كسَلًا[٥] عن الذِّكْرِ، ولأنّ الشياطينَ يَسكنون محلَّ النجاسةِ فيزداد بهم

---

(١) أي: تصفية المجرَّدات.

(٢) أي: لا يمكن تزكيةُ اللطيفةِ القالبية إلّا بعد تزكيةِ النفسِ الأمارة. هذا منهجٌ أصيلٌ في تصوُّفِ العرفاء؛ تصفيةُ المجرَّدات أوّلًا، ثمَّ تزكيةُ النفسِ الأمارةِ بالسوء ثانيًا، ثمَّ تزكيةُ العناصر ثالثًا، كما مرَّ في رسالة «الدوائر العشرين» بالتفصيل.

(٣) أي: بعد تصفية المجرَّدات.

(٤) لأنّ النفسَ تغضب بالغسلِ كثيرًا ـ كما مرَّ ـ وبالمسحِ أيضًا؛ فإن كان الشخصُ قليلَ العزمِ لا يصمد أمام طغيان النفسِ، فإن كان سليمَ النفسِ يصمُد، فراعى الإمامُ الشافعي رحِمَه الله تعالى جانبَ الضعفِ النفسيِّ.

(٥) استعمل المصدرَ «كَسَلًا» بدل المشتق «كَسلان» إشارةً إلى كثرةِ الكسل، كما في قوله تعالى:=

وسوسةُ المصلِّي، ولأنّه يفيضُ الأنوار على المصلِّي، ومِن ثَمّة سمَّى النبيُّ ﷺ الصلاةَ نورًا[١]، فيَنبغي أنْ لا يكونَ محلُّ الأنوارِ الربانيّةِ نجِسًا.

[من أسرار استقبال القبلة]

وأمّا استقبالُ الكلِّ إلى قِبْلةٍ واحدةٍ؛ فللإشارةِ إلى أنّه ينبغي أنْ يَتَّفِقَ كلمةُ الجميعِ في الدِّين، وأنْ يتَّحِدَ الكلُّ كمالَ الاتِّحاد، ويكونَ نقطةُ توَجُّهِ الكلِّ في جميعِ الأمورِ واحدةً ولا يتفرَّقوا؛ لِينتظمَ أمْرُ الدِّين غايةَ الانتظام، وإلى[٢] أنّه لو توافَقُوا في الجهة فعسى اللهُ أنْ يَقبلَ صلاةَ الكلِّ ببركةِ صلاةِ الخاشِعين منهم، وإلى[٣] أنّه كما أنّه لو اصطفَّ جميعُ الناسِ شرْقًا وغربًا وجنوبًا وشمالًا صفوفًا كثيرةً يتوجَّه كلٌّ منهم إليها، كما هو معلومٌ عند مَن له باعٌ في علْمِ الهيئة؛ إذْ يحصلُ من الخطوطِ الشُّعاعيّةِ الخارجةِ من أبصارهم مثلَّثاتٌ، رأسُ جميعِها وسهمِها في القبلةِ، كذلك يتوجَّهُ كلُّهم إلى اللهِ تعالى، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

= ﴿... ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ [البقرة: ٢٦٠]، لم يقل: يأتينك ساعياتٍ. ويجوز أن يكونَ «كَسِلًا» على صيغة المبالغة.

(١) قالَ رسولُ الله ﷺ: «الطُّهُورُ شَطرُ الإيمانِ، والحَمدُ لله تَملَأُ المِيزانَ، وَسُبحانَ الله والحَمدُ لله تَملَآنِ ـ أو تَملَأُ ـ ما بَينَ السَّمواتِ والأرضِ، **والصَّلاةُ نُورٌ**، والصَّدَقةُ بُرهانٌ، والصَّبرُ ضِياءٌ، والقُرآنُ حُجّةٌ لَكَ أو عَلَيكَ، كُلُّ النّاسِ يَغدُو، فَبايِعٌ نَفسَهُ فَمُعتِقُها أو مُوبِقُها». رواه مسلم في «الصحيح» باب فضل الوضوء، برقم (٢٢٣) (١: ٢٠٣).

(٢) عطفٌ على «إلى» الأول، أي: فللإشارة إلى أنه لو توافقوا... إلخ.

(٣) عطفٌ على «إلى» الأول، أي: فللإشارة إلى أنه كما أنه... إلخ.

[من أسرار كون الكعبة قبلةً وعظمها]

وأمّا خصوصُ الكعبةِ الشريفةِ قبلةً؛ فلأنها موضِعُ مناجاةِ الأنبياءِ عليهم السلام، ولأنّها في محاذِ البيتِ المعمور، فمَن واجهها واجهَهُ، وهو قِبْلةُ الملائكةِ والأرواحِ عليهم السلام في السماءِ، ولأنّ عرْضَ جميعِ المعمورةِ ستٌّ وستون درجةً، وطولُها مئةٌ وثمانون درجةً، وعرْضُ الكعبةِ إحدى وعشرون درجةً مع عشرين دقيقةً، كما في بعضِ الأرصاد، أو بدونها كما في بعضِها الآخَر، وطولُها سبعةٌ وسبعون درجةً، فما يلي شمالَها وشرقَها أكثرُ مما يَلي جنوبَها وغربَها، فيدلُّ على أنّ جزاءَ مَن واجهها أشرقُ وأكثرُ، وأنّ ما خلْفَهم في الآخرةِ أكثرُ مما قُدّامَهم في الدنيا جزاءً، وعلى أنّ دينَ الإسلامِ أزيدُ شرفًا مما قبْله من الأديانِ السابقةِ.

ولأنّ الكعبةَ الشريفةَ في وادٍ غيرِ ذي زرْع لا نَفْعَ دنيويًا فيه لأحدٍ، فيدلُّ اشتراطُ استقبالِها على أنه ينبغي أنْ لا يُريدَ متوجِّهُها إلا الله؛ ليُفيضَ عليه المنافعَ الأخرويّةَ والدُّنْيويّةَ من غيرِ طلبِه، وعلى أنّ الفضلَ للشيء ليس بكثرةِ المنافعِ الدنيويّةِ، بل بمجرَّدِ فضْلِ اللهِ وصَبِّه عليه المنافعَ الدينيّةَ التي هي الغرَضُ الأصْليُّ.

واعلموا أنّ الكعبةَ الشريفةَ وإن كانتْ جسْمًا صغيرًا بحسبِ الرؤيةِ، لكنْ حقيقتُها كُرةٌ كبيرةٌ مَلَأتْ عالَمَ المشاهدةِ وعوالِمَ المجرَّداتِ، ووسطُها دائرةُ حقيقةِ الكعبةِ[١].

وإذا وصَل الشخصُ دائرةَ الولايةِ الصغرى يحيطُ قلبُه بأصلِ جسْمِ البيت، وإذا وصَل الكبرى[٢] يُحِيطُ نفسُه[٣] به، ....

(١) وهي إحدى الدوائر العشرين، كما مرَّ في رسالة «الدوائر العشرين».

(٢) أي: وإذا وصَل الشخصُ الولايةَ الكبرى.

(٣) أي: نفسه الأمارةُ المجعولة مطمئنةً بعد التزكيةِ، بل راضيةً ومرضيّةً.

وإذا وصَل العُليا[١] يُحيطُ مجرَّداتُه كلُّها به، وإذا وصَل إلى آخِرِ الدوائر يصيرُ مِثْلَ حقيقةِ الكعبةِ.

وبعضُ العرفاءِ يشتبهُ عليهمُ الأمرُ، فيزعمُ أنّه أحاط بالكعبةِ فيقول: هي في داخِلي، فكيف يُشتَرَط أنْ أواجِهَها؟! فيَضِلُّ ويُضِلُّ، وهذا مزَلّةُ الأقدام، وليس كما زَعَم:

أما أوَّلًا: فلأنّ بعضَهم يحصُلُ ظلُّ الكعبةِ في قلْبِه كما يحصُل ظلُّ الجَبَل في المِرْآةِ.

وأمّا ثانيًا: فلأنّه لم يُحِطْ بحقيقةِ الكعبةِ، غايةُ الأمْرِ أنْ يساويَها أكملُ الأولياء.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ مَن لم يُواجِهْ هذا الجسمَ الخاصَّ انحرف عن حقيقةٍ.

وأما رابعًا: فلأنّ الغرَضَ الأصليَّ انقيادُ أمْرِ اللهِ بالتوجُّهِ إليها، وهذا الأمرُ عامٌّ لكلِّ مكلَّفٍ.

وأمّا خامسًا: فلأنّه لا يمكنُ أنْ يبلُغَ أحدٌ ما بلَغَه سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ من الإحاطة بالكعبة مع أنّه واجهها تعبُّدًا لأمرِ الله.

[من أسرار الوقت والأوقات المخصوصة]

وأمّا أصْلُ الوقت؛ فلأنّ كلَّ فعْلٍ يحتاج إلى الوقت، وأمّا اتِّحادُه بالنظر إلى جميعِ المصلِّين؛ فللإشارةِ إلى وجوبِ اتِّفاقِهم واتِّحادِهم، كما مرَّ في اتِّحادِ القِبْلة.

وأمّا خصوصُ الأوقاتِ الخمسة؛ فلأنّ الفجرَ أوَّلُ النهار، والمغربَ أوَّلُ الليلِ، فيجب أنْ يذكُرَ الشخصُ ربَّه في أولِ كلٍّ منهما، والظهرَ وسَطُ النهارِ،

---

(١) أي: وإذا وصَل الشخصُ الولايةَ العُليا.

فيجب أنْ يذكُرَه فيه، والعصرَ آخِرُه ووسَطُ النهارِ والليلِ، فيجب أنْ يذكُرَ فيه.

ولَمّا كان الليلُ وقتَ الاستراحةِ [لِيَندفعَ كسالةُ الأعضاء] جُعِل وقتُ العشاءِ بُعَيْدَ المغرِبِ؛ لِيَستريحوا، وليبقى أثرُ الذِّكْرِ في وقتِ النومِ، فكأنّه مُنَزَّلٌ منزِلةَ وسَطِ الليلِ وآخرِه، وقائمٌ[1] مقامَ فرضَين رحمةً من الله بعبادِه. ولَمّا ذَكَرَ العبدُ ربَّهُ في أوَّلِ كلٍّ منهما[2] وآخرَه ووسَطَه، حقيقةً أو تقديرًا [كما في العشاء] جعَلَه ذِكرًا قائمًا مقامَ ذِكْرِه تمامَ الليلِ واليوم.

وأمّا امتدادُ وقتِ كلٍّ منها وسِعَتِه ففضلٌ من اللهِ بعبادِهِ؛ لئلّا يتضيَّقَ العبادة عليهم، ولِيشتغِلُوا بمُهمّاتِ أحوالِهم في أوقاتِها ويَبتَغوا الفرضيّةَ فيها للفرائضِ.

وجَعل في اليوم والليلةِ وقتًا لا فريضةَ فيه إشارةً إلى أنّه يَجب على العبدِ أنْ يَسعَى في تحصيلِ أمورِ معاشِه ومعاشِ عيالِه؛ لِيَتقوَّى به على العبادةِ، ولا يَشتغل حينئذٍ بها، واختصَّ هذا الوقتُ بما بعد طلوعِ الشمسِ إلى زوالِها[3]؛ لأنّ العبدَ لَمّا استراح في الليلِ انتفى عن قواه الكسَلُ وصارتْ حديدةً[4] قويّةً على الأعمال في هذا الوقت، فجعَلَ اللهُ ذلك وقتًا للأعمال؛ لِتَحصُلَ لهم بلا كُلْفةٍ وتَعَبٍ، فتستريح قلوبُهم عن غائلةِ النفقاتِ، ويتوجَّهوا إليه تعالى بفراغِ قلبٍ، ولأنّ التدريسَ والتدرُّسَ للعلوم في هذا الوقت أسهلُ بالنظر إلى عامّةِ الناس، فجعل ذلك وقتًا للعلم الذي هو أفضلُ العباداتِ.

وأمّا العلْم بدخولِ الوقت؛ فلِيطْمئِنَّ قلْبُ المصلِّي أنّ إخوَتَه المؤمنين يشتغلون بالصلاة، فيزداد نشاطًا، ولِيَظُنَّ أنّ صلاتَه تُقبَل بمقارنةِ صلاةِ

---

(١) عطفٌ على «منزَّل» أي: فكأنّه قائم... إلخ.

(٢) الضمير راجعٌ إلى الليل والنهار.

(٣) أي: زوالِ الطلوع.

(٤) فعيلٌ بمعنى الفاعل، من الحِدّةِ.

المسلمين الصلحاءِ، ويَنجَبِر بتلك المقارنة ما فيها من النقْصِ.

وأمّا العلم بسَمْت القِبلة؛ فلِيَطمئِنَّ مقارنة سَمْتِ صلاتِه لِسَمُوتِ صلاتِهم، فيَزداد نشاطًا، ويظُنّ قبولَ صلاتِه.

[من أسرار عدد الركعات]

وأمّا عددُ كونِ الرَّكَعات سبعةَ عشرَ؛ فللإشارة إلى أنّ مدّةَ النومِ في غالبِ الناسِ سبعُ ساعاتٍ، وهي وقتُ المنام غير المكلَّفين، فيَبقى سبعَ عشرةَ ساعةً، ولكلِّ ساعةٍ ركعةٌ.

ولأنّ في كلِّ بشَرٍ خمسَ مجرَّداتٍ: القلبَ، والروحَ، والسِّرَّ، والخَفِيَّ، والأخْفى، واثنَتَيْ عشرةً ماديةً: العناصرَ الأربعةَ، والرُّوحَ النباتيَّ، أي: ما به يكون غاذيًا ناميًا، والروحَ الحيوانيَّ، أي: ما به يكون حسّاسًا متحرِّكًا بالإرادةِ، والروحَ الأرضيَّ، أي: ما به يكون قابلًا للأبعاد الثلاثةِ[1]، والنفسَ بمراتِبها الخمسةِ: الأمارةِ، واللَّوّامةِ، والمطمئنّةِ، والراضيةِ، والمرضيّةِ، والمجموع سبعةَ عشر[2].

فجعَل اللهُ لكلٍّ منها ركعةً، وراعَى اللهُ غالبَ البشرِ وأوّلَ مراتبِ أوليائِهِ في إتمامِ الصلاةِ في غيرِ يومِ الجُمُعةِ[3]، وراعى في قصْرِها حيث تكون في كلِّ يومٍ وليلةٍ إحدى عشرة ركعةً آخِرَ أمرِ البشرِ؛ فإنّ[4] مَن بلَغ آخِرَ مراتِبِ الولايةِ يَصيرُ نفسُهُ مَرضيّةً، ويَنتفِي مراتبُها الأربعُ الأوَل[5]، بمعنى أنّه لا يَبقى صفةُ

---

(١) أي: الجسم القابل للطول والعرضِ والعُمق.

(٢) أي: كلُّ ركعةٍ مخصوصةٌ بتصفيةِ مجرَّدٍ أو تزكيةِ ماديّةٍ، سبحان الله من هذا السرّ العجيب!

(٣) لأنّ عدد الرَّكَعاتِ المفروضة في يوم الجمُعة خمسَ عشرةَ ركعةً؛ لأنّ الظهرَ ركعتانِ.

(٤) علّة المراعاةِ، أي: أصحاب الولاية العليا الذين هم أصحابُ النفسِ المرضيّة.

(٥) أي: الأمارة واللَّوّامة والمطمئنّة والراضية.

كونِها أمّارةً أصْلًا، ويصير نفسُه المرضيّة بعينها مطمئنّةً وراضيةً، ويصيرُ نفسُه الحيوانيّةُ متحِدةً معها، وكذا روحُ النباتيُّ[1]، فيبقى أحَد عشرَ جزءًا[2]، وراعى في يومِ الجُمُعة حيث جَعلَها خمسَ عشرةَ ركعةً، وسَطُ الأمرِ من كونِ النفسِ مطمئنّةً[3]، ويَنتفِي كونُها أمّارةً، ويتدرَّج فيها اللَّوّامة.

وبالجملة أشار اللهُ بذلك إلى أنّ البشرَ له سبعةَ عشرَ شيئًا في ابتداء أمرِه، يكون كلُّ ركعةٍ سببًا لتصفية ما لواحدٍ منها، وإلى[4] أنّه كما أنّ يومَ الجمعة لبركةِ وقيامِ الخُطبَتَين مقامَ ركعَتَين، يَسقطُ فيه ركعتانِ كذلك في وسطِ الولاية[5] ببركةِ اطمئنانِ النفْسِ يتقلَّل شيئانِ[6]، وكما أنّه بمشاقِّ السفرِ المباحِ يتقلَّل ستُّ ركعاتٍ، كذلك يتقلَّلُ ستُّ أجزاءٍ عن البشرِ بمشاقِّ سفرِ السَّيْرِ إلى الله وبالله.

---

(١) أي: الروحُ الحيوانيُّ والنباتي تحت أمرِ النفسِ المرضيّةِ، ولا يَعدِلا عن أمرها كأنّهما هي.

(٢) وهي: خمسُ مجرَّداتٍ: القلبُ، والروحُ، والسّرُّ، والخَفِيُّ، والأخفى، والعناصرُ الأربعةُ، والنفسُ المرضيّة، وما به يكون قابلًا للأبعاد الثلاثة.

(٣) أي: أصحاب الولاية الكبرى الذين هم أصحابُ النفسِ المطمئنّة؛ لأنّ مَن بلَغ تلك الولاية تصير نفسُه مطمئنّةً، كما مرَّ في رسالة «الدوائر العشرين». وفي يومِ الجُمُعة حيث جَعلَها خمسَ عشرةَ ركعةً مقابل خمسة عشر شيئًا في البشر، هي: خمسُ مجرَّداتٍ: القلبُ، والروحُ، والسّرُّ، والخَفِيُّ، والأخفى، والعناصرُ الأربعةُ، والنفسُ المطمئنة والراضية والمرضيّة، والرُّوح النباتيّ، أي: ما به يكون غاذيًا ناميًا، والروح الحيوانيّ، أي: ما به يكون حسّاسًا متحرّكًا بالإرادةِ، والروح الأرضيّ، أي: وما به يكون قابلًا للأبعاد الثلاثة.

(٤) عطف على «إلى أنّ البشر»، أي: أشار الله بذلك إلى أنه... إلخ.

(٥) وهذا إشارةٌ أيضًا إلى أنّ صاحبَ الولاية الكُبرى يُسمَّى متوسطًا في اصطلاح العرفاء، كما قال في رسالة «الدوائر»: **«ويُسمَّى صاحبُ الولايةِ الصغرى مبتدئًا، وصاحبُ الولايةِ الكُبرى متوسطًا، وصاحبُ الولاية العليا منتهيًا»**.

(٦) النفس الأمارة واللَّوّامة.

[عدم الأمن من مكر النفس والشيطان]

لكنَّ البشرَ وإنْ بلَغ ما بلَغ في الصفاء والزكاةِ يجب أنْ يَظُنَّ نفسَه أمّارةً، وأجزاءَه السبعةَ عشرَ باقيةً[1]؛ لئلّا يَعجَب بنفسِه، ألا يُرَى أنّ سيِّدَنا يوسفَ عليه السلام قال: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ﴾ [يوسف: ٥٣]، وقال في آخرِ عُمْرِه: ﴿ وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ[2] ﴾ [يوسف: ١٠١].

ومِن ثَمّة[3] اشترك النبيُّ ﷺ والوليُّ وغيرُهما في وجوبِ السبع عشرةَ ركعةً، لكن رُخِّصَ في يومِ الجُمُعة للكلِّ، وفي مسافة القصْر للكلِّ تفاؤُلًا بأنْ يبلُغَ كلٌّ وسَطَ الولاية بل آخرَها، ولِيَكونَ المصلِّي في ظلالِ أقدامِ مَنْ وصَلَها.

ولظهورِ العناصِرِ الأربعةِ، والروحِ الأرضيِّ[4]، والحيوانيِّ، والنباتيِّ، والنفْسِ الأمارةِ عند الكلِّ ـ وهي ثمانيةٌ ـ جعَلَ حظَّها في بياضِ النهار جعْلًا للزمان الظاهر زمانًا لكفّارةِ الأمورِ الظاهرةِ[5].

---

(١) أي: يَظُنُّ المجرّداتِ باقيةً على ما قبل التصفيةِ، والنفسِ أمّارةً، والعناصرَ غيرَ مزكّاةٍ؛ لئلا يَعجَبَ بنفسِه.

(٢) مع أنّه من ساداتِ الصالحين؛ لِيعتبرَ غيرُه منه أن لا يأمنَ من كيدِ النفسِ.

(٣) أي: من أجلِ عدمِ الأمن من مكرِ النفسِ، ومن خوفِ العجب التحقَ الكمَّلُ بالناقصِ في عدد ركعاتِ الصلاة من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى استوى الكمَّلُ والناقص في عدد الركعات تفاؤُلًا بأن يبلُغَ كلٌّ وسَطَ الولاية بل آخرَها، ولِيَكونَ المصلّي في ظلالِ مَن وصَلَها... إلخ.

(٤) أي: الجسم والهيكل الإنساني، فالجسمُ روحٌ كثيفٌ، والروحُ النباتيُّ والحيوانيُّ، والإنسانيُّ الماديُّ التي هي النفسُ الأمّارةُ بالسوء، فهذه أجسامٌ لطيفةٌ. أمّا الروح الإنسانيُّ المجرَّد فهو في مجموعة المجرّدات الخمس، أي: الروحُ والقلبُ، والسرُّ والخفيُّ، والأخفى، فهذه من عالَم الأمر الغيبيِّ القسيم لعالَمِ المادة والماديّات.

(٥) أي: جُعِل الظهرُ والعصرُ ـ لظهورهما في النهار ـ حظًّا لأقسام الماديّات الثمانية الظاهرة.

ولخفاءِ المجرَّداتِ الخمْسِ والنفسِ الراضيـةِ والمرضيّةِ جُعِل صلاةُ العشاءَين[١] حظًّا لهذه السبعة في الليل؛ إشارةً إلى أنّه لا يتصفى المجرَّداتُ ولا تصيرُ النفْسُ راضيةً مرضيّةً إلا بالخلوةِ من الخلْقِ والجلْوةِ مع الخالقِ، ولِكونِ اللّوّامةِ والمطمئنّةِ ظاهرةً من وجهٍ بالعَلامةِ والأمارةِ[٢]، وباطنةً من وجهٍ آخَرَ؛ اختُصَّ صلاةُ الصبْح بهما؛ لأنّه بواسطةِ انفجارِ الفجر وظهورِ بعضِ آثارِ ضوءِ الشمسِ ظاهرٌ، ومن حيث عدمُ إضاءةِ الأرضِ باطنٌ.

[من أسرار الجماعة]

وأما مشروعيّةُ الجماعة فيها؛ فللإشارةِ إلى أنّه لا اعتدادَ بها بدون الاقتداء بسيّدِنا محمَّد ﷺ؛ فإنّ اللهَ يُعلِمُه ﷺ بكلِّ صلاةٍ صدرتْ من أمّتِه، كما يدلُّ له الخطابُ له فيها بقولِنا: «السلامُ عليك أيُّها النَّبيُّ»، فإنْ صلَّى الشخصُ فهو مقتدٍ بالنبيِّ ﷺ عَلِم أوْ لا، خطَر ببالِه أوْ لا، والإمامُ الظاهريُّ نائبٌ له ﷺ؛ فهو ﷺ مَظهَرُ الأنوارِ ومَعْدَنُ البركاتِ، لا يَصِلُ نورٌ على أحدٍ إلّا به، فالتوجُّهُ إليه ﷺ توجُّهٌ إلى اللهِ في الحقيقة، ومِن ثَمّة لا يبطلُ الصلاةُ بخطابِه ﷺ، وكان حُبُّه وإطاعتُه إطاعةُ اللهِ وحبُّه.

[من أسرار قراءة سورة بعد الفاتحة وعدم قراءتها]

وأمّا قراءةُ السورةِ في أولَيَيْ كلٍّ من الظُّهرِ والعصرِ والإسرارُ بها، فإشارةٌ إلى أنّ أولَيَي الظُّهْرِ تزكيةٌ لعنصُريِ النارِ والهواءِ، وأولَيَي العصْرِ لِعُنصريِ الماءِ والترابِ،

---

(١) أي: المغرب والعشاء على صيغة التغليب، كالعُمَرَين؛ لسيّدَينا أبي بكرٍ وعمرَ، والقَمرَين؛ للشمسِ والقمر.

(٢) أي: العلامة.

ويَحتاجُ تزكيةُ كلٍّ من الأربعِ إلى طولِ المُدّةِ وكثرةِ الأذكارِ والمجاهداتِ من جانبِ المزكَّى ذاتِه بذاتِه، بلا استمدادٍ ظاهريٍّ من غيرِ ذاتِ اللهِ البحتِ.

وأمّا عدمُ قراءةِ السورةِ في أخِيرَتي كلٍّ منهما فإشارةٌ إلى أنّ تزكيةَ الأرضيِّ والنباتيِّ والحيوانيِّ[1] ونزْعَ[2] لباسِ الأمّارةِ بالسوء من النفْس، تحصُلُ تبعًا لشيءٍ آخرَ؛ فتزكيةُ الروحِ الأرضيِّ تبَعٌ لتزكيةِ النارِ، والنباتيِّ[3] لتزكيةِ النارِ، والهواءِ والحيوانيِّ لتزكيةِ الترابِ[4]، ونزْعُ لباسِ الأمّارةِ تبعٌ لتصفيةِ القلبِ المجرَّد.

وأمّا قراءةُ السورةِ في أولَيَيْ كلٍّ من العشاءَيْن والجهرُ بها فإشارةٌ إلى أنّ تصفيةَ كلٍّ من القلْب والرُّوحِ والسرِّ والخفيِّ تحتاج إلى طُولِ مدّةٍ، وكثرةِ المشاغِلِ، ومعاونةِ المُرْشِدِ الظاهر، وتعلُّمِ الدروسِ منه، كما أنّ الشخصَ يستمع لِقراءةِ الإمام.

وأمّا عدمُ قراءةِ السورة في أخيرةِ المغرب وأخيرَتَي العشاء وعدمُ الجهْرِ فيهما فإشارةٌ إلى أنّ تصفيةَ الأخفى وجعْلَ النفْسِ راضيةً ومرْضيّةً ليْسا بمعونةِ المُرْشِدِ الظاهرِ[5]، ولا تحتاجان إلى طُولِ المدّةِ.

---

(١) أي: الروحُ الأرضيُّ، أي: الجسم، والروحُ النباتيُّ المَنشأ للنماء، الروح الحيواني المَنشأ للحسّ والحركةِ الإرادية.

(٢) عطفٌ على «تزكية»، أي: فإشارةٌ إلى نزعِ لباسِ الأمّارة... إلخ.

(٣) عطفٌ على «الأرضي»، أي: فتزكيةُ الروحِ النباتيِّ تَبعٌ لتزكيةِ النارِ؛ لأنّ تزكيةَ العناصر أصلٌ للتصفية المجرَّدات، وتزكية ما يتركَّبُ منها من النفوس النباتية والحيوانيّة والإنسانية الماديّة.

(٤) عطفٌ على «الأرضي»، أي: فتزكيةُ عنصرِ الهواء والروحِ الحيوانيِّ تَبعٌ لتزكيةِ التراب.

(٥) لأنّ مَن بلَغ إلى مرتبة النفس الراضية والمرضيّة وصَل إلى آخر الكبرى وبدايةِ الولايةِ العُليا، فمرشِدُه الرسولُ ﷺ، وإن كان يتنسَّى السالكُ لتوجُّهِه إلى الذات الأقدس جلَّ جلالُه واستغراقه، كما مرَّ في رسالة «الدوائر»، وسيأتي الإشارةُ إليها.

وأمّا قراءةُ السورةِ في صلاةِ الصُّبح والجهر بها فللإشارةِ إلى أنّ جعْلَ النفسِ اللّوّامة مطمئنّةً يحتاجُ إلى طولِ المدّةِ ومعاونةِ المرشِد الظاهر.

[إشارة إلى عوالم السير والسلوك لدى العرفاء]

ومن ثَمّة تقرَّر في العرفان أنّ دوائرَ السَّيْرِ عشرون دائرةً، أولاها دائرةُ عالَـمِ المشاهدةِ، والباقيةُ فوق العرشِ ومِن عالَمِ الأمر، وأنّ نسبةَ[1] كلِّ سافلةٍ إلى ما بعدها كنِسْبةِ ذرّةٍ إلى عالَـمِ المشاهدةِ الذي نصفُ قُطْرِها مسافةُ خمسين أَلْفَ سنةٍ.

[إشارة إلى الولاية الصغرى]

وأنّ[2] عالَم المشاهدةِ والدائـرةِ الثانية حظٌّ للقلب، بمعنى أنّ مَن أتـمَّ مسالِكَ تَينِك ومشاغلَها يحصُل له الولايةُ الصغرى، ويتصفّى قلْبُه ويتوسَّع، بحيث يُحيطُ بهاتَين الدائرَتَين، ويحصُلُ ذلك بالْمُرْشِد ودروسِه.

ولكونِ النفسِ أمّارةً في ابتداءِ أمْرِها لا يتوجَّهُ إليها المُرشِدُ ولا ذاتُ السالكِ بالذّات، وإلّا لم يقتدِر السالكُ على مدافعتِها، لكن بعد إتمامِ القلبِ مشاغلَ الدائرةِ الأولى يحيطُ القلبُ بها[3] وتضعفُ، فيندفعُ جانبُ أَمّارتِـها بالسوء، وإذا تمَّ مشاغلُ الثانيةِ يزداد إحاطةُ القلبِ بها، ويزدادُ ضَعْفُها، فتصير لوّامةً[4] ويقعُ السالكُ في ظلالِ صفاتِ الله وأسمائِه.

---

(١) عطفٌ على «أنّ الدوائر» أي: تقرَّر في العرفان أنّ نسبةَ... إلخ.

(٢) عطفٌ على «أنّ الدوائر» أي: تقرَّر في العرفان أنّ عالَم المشاهدة... إلخ.

(٣) إحاطةً تجرُّديةً؛ لأنّ هذا القلبَ مجرَّدٌ عن المادّةِ، وعلاقتُها بالأشياءِ علاقةٌ تجرُّديّةٌ، سواء كانت إحاطةً أو معيّةً أو غير ذلك.

(٤) فيه إشارةٌ إلى أنّ صيرورةَ النفسِ من الأمارة لَوّامةً تحتاج إلى مدّةٍ زمنيّةٍ، لكن يختلف من شخصٍ لآخر.

[إشارة إلى الولاية الكبرى ومراتبها]

وإذا دخَل السالكُ في الدائرةِ الثالثةِ[١] يتوجَّه السالكُ بمعونةِ المُرْشِد وتدْريسِه وتوجُّهاتِه إلى الروحِ والسِّرِّ والخفيِّ وأصْلِ النفْسِ، وإذا أتَمَّ مشاغلَ النصفِ الأوَّل من تلك الدائرةِ تصفى الروحُ والسِّرُّ والخفيُّ وتصيرُ النفْسُ مطمئنّةً، ويرتبطُ السالكُ بصفاتِ الله وأسمائِه تعالى، ويستعدُّ أنْ يكتسِبَ المعارفَ الربّانيّةَ والأنوارَ الصَّمدانيّةَ من رسولِ الله ﷺ، فيصير هو ﷺ مرشِدًا له، فيشرَعُ السالكُ بتوجُّهاتِ النَّبيِّ ﷺ في النصفِ الثاني منها، فحينئذٍ يتصفى الأخفى، ويزدادُ اطمئنانُ النفْسِ، فحينئذٍ يصيرُ مجرَّداتُه الخمسةُ ونفسُه كشيءٍ واحدٍ[٢]، يَتوجَّهَ السالكُ بمعونةِ النبيِّ ﷺ بجملةِ هذه الستةِ إلى الله تعالى، وهكذا يتعالى إلى آخِرِ الدائرةِ السادسةِ، وهي آخرُ الولايةِ الكبرى.

ومَوردُ الأنوارِ بالذّاتِ في الثلاثةِ الأخيرةِ[٣] ونصفِ الثالثةِ الثاني[٤] هو النفْسُ، والمجرَّداتُ تَبَعٌ لها، فقبْلَ آخِرِ السادسةِ تصيرُ النفْسُ راضيةً مرضيّةً، وإلى هذا الوقت يراقبُه المُرشِد ويعاونُه، وإن كان وظيفةُ المريدِ أن لا يستمدَّ منه بحسبِ الظاهرِ، فحينئذٍ يستعدُّ الوليُّ أنْ يتوجَّه إلى أحديّةِ الذّاتِ المَجمَع لجميع الصفاتِ بلا معونةِ النبيِّ ﷺ، لا بمعنى أنّه لا يحتاجُ في اكتسابِ المعارفِ إليه ﷺ في نفْسِ الأمر، بل بمعنى أنّه لإدراكِه شعشعةَ تجليّاتِ أنوارِ ذاتِ الله يتنسَّى الواسطةَ[٥].

---

(١) وهي بدايةُ الولايةِ الكبرى، كما مرَّت في رسالة الدوائر.

(٢) أي: مَن بلَغ هذا المقام يستعدُّ بمجرَّداتِه ونفسِه المطمئنّةِ أن يكتسِبَ المعارفَ الربّانيّةَ والأنوارَ الصَّمدانيّةَ من رسولِ الله ﷺ، فيصير هو ﷺ مرشِدًا له، وإن كانتِ النفسُ أصلًا هنا، كما سيأتي.

(٣) أي: الدائرة الرابعة والخامسة والسادسة.

(٤) أي: النصف الثاني من الدائرة الثالثة مع الرابعة والخامسة والسادسة، فموردُ الأنوارِ في هذه الدوائر الثلاثة والنصف النفسُ الأمّارة المنقلبةُ إلى المطمئنّةِ أصلًا، والمجرَّدات فرعًا.

(٥) فيه إشارةٌ إلى أنّ مَن بلَغ كمال الولاية الكبرى يتنسَّى كلَّ شيءٍ إلّا الذاتَ العليّةَ وصفاتِه الذاتيةَ، وهذا هو فناءُ أصحابِ الولاية الكبرى.

[إشارة إلى الولاية العليا]

وإذا وفَّقه اللهُ لدخولِ الدائرةِ السابعةِ[١] يتوجَّه إلى ذاتِ اللهِ البحت، بمعنى أنّه يتنسَّى صفاتِ اللهِ تعالى ويشتغل بالاكتساب من مجرَّدِ ذاتِه[٢].

نظيرُ ذلك: أنْ يكونَ عينُ ماءٍ أبيضَ عذْبٍ، جرَى من نهْرٍ عظيمٍ، وتشعَّبَ من هذا النهْرِ في آخِرِهِ بمسافةٍ أنهارٌ صغارٌ، فمَنْ شَرِب من هذه الصغارِ فهو شاربٌ من ماءِ العيْنِ بواسطةِ الصغارِ الجاري فيها الماءُ بواسطةِ النهْر الكبيرِ، فإذا جاوز تلك الصغارَ ويشْرَبُ من الكبيرِ تغافلَ عن الصغارِ ويجعلُ الكبيرَ واسطةً، فإذا ازداد قُرْبُه من أصلِ العَيْنِ ورآها تفكَّر أوَّلًا في صفاتِها، ثمَّ في ذاتِها وصفاتِها، ثمَّ في أصلِ ذاتها، ويتنسَّى على كلٍّ منها أنّه شاربٌ في العيْن بوسيلةِ النهرِ العظيمِ، ولا يُمكِنُه أنْ يشرَبَ إلّا بوسيلةٍ؛ فالمرْشِدُ كالنهْرِ الصغيرِ، والنبيُّ ﷺ كالنهرِ الكبيرِ، فجميعُ الأنوارِ والبرَكاتِ يصيرُ على كلِّ أحدٍ بوسيلةِ نهْرِ صدْرِه ﷺ، لكن لا يَتعقَّلُ السالكُ في آخِرِ الكُبرى وفي العُليا ذاتَه ﷺ.

[موعد تزكية العناصر في الولاية العليا]

وفي السابعة[٣] يَشرَعُ السالكُ في تزكيةِ النارِ، ثُمَّ الهواءِ، ثُمَّ الماءِ، فإذا وصَل آخِرَ الثامنةَ عشَرَ يتمُّ تزكيةُ تلك الثلاثَ[٤]، وإذا دخَل التاسعةَ عشَرَ شرعَ في تزكيةِ الترابِ، وإذا أتمَّ الدوائرَ كلَّها يصيرُ بجمْلَتِه الماديّةِ والمجرَّدةِ شيئًا

---

(١) وهي بدايةُ دائرةِ الولاية العليا، كما مرَّت في رسالة الدوائر.

(٢) فيه إشارةٌ إلى أنّ مَن بلَغ كمالَ الولايةِ العليا يتنسَّى كلَّ شيءٍ حتى الصفاتِ إلّا الذاتَ العليّةَ، وهذا هو الفرقُ بين الكبرى والعليا، وهذا هو فناءُ أصحابِ الولاية العليا.

(٣) في الدائرة السابعة التي أولَى دوائرِ الولاية العليا، كما صرَّح به المؤلِّفُ في رسالةِ «الدوائر العشرين».

(٤) أي: من الدائرة السابعة إلى الثامنة عشرة، مجالُ تزكية تلك العناصر الثلاث.

واحدًا متوجِّهًا إلى الله تعالى، وحينئذٍ يحصلُ سِرُّ حقيقةِ دقيقةِ «ألا وَإنّ في الجَسَدِ مُضْغةً، إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ»(١).

[من حكمة التكليف بالصلاة]

وأمّا أصْلُ التكليفِ بالصلاة فهو رحمةٌ من اللهِ لأمورٍ؛ منها: الفائدةُ الأصليّة في خلْقِ العبْدِ أنْ يتقرَّبَ إلى الله ويحصُلَ له العرفانُ، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال في الحديث القدسيّ: «كنتُ كَنزًا لا أعرف، فأحبَبتُ أنْ أعرَف، فخلقتُ الخلْقَ لكي أعرَف»(٢).

[من فوائد الصلاة]

والصلاةُ ذِكْر اللهِ بجميعِ الأعضاء واللطائفِ كما تقرّر(٣)، ومنها: الأجرُ الجميلُ الأخرويُّ في القيامة.

ومنها: أنّ الدوامَ عليها يكونُ ناهيًا عن السيِّئاتِ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ومنها: أنّها كفّارةٌ للصغائرِ، كما ورَد به الحديثُ(٤)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ [هود: ١١٤].

---

(١) متفقٌ عليه: أخرجه البخاري في «صحيحه»، بابُ مَن استبرأ لدينِه، برقم (٥٢) (١: ٢٠)، ومسلم في «صحيحه»، بابُ أخذِ الحلال وتركِ الشُّبُهات، برقم (٤١٧٨) (٥: ٥٠)، ففيه إشارةٌ إلى أنّ الكمال في العرفان مربوطٌ بتزكية الماديّات.

(٢) لم أجده في مظانّ الكُتُبِ الحديثيّة.

(٣) قال المؤلّف رحمه الله في الابتداء: «ولمّا كانتِ الصلاةُ ذِكر الله بجميعِ الماديّات والمجرَّدات شُرِط لها الغُسلُ عن الجَنابةِ؛ ليزولَ تلك الظُّلمة ويَسهُل له ذِكرُ الله».

(٤) منها ما رواه الإمام الحاكم في «مستدركه على الصحيحَين» باب في مواقيت الصلاة، برقم =

ومنها: أنّ العبدَ إذا اشتَغل بالأعمالِ الدنيويّة فارغًا عن الله بَعُدَ عن خالقِه، واعتراه ظُلُماتٌ نفسانيّةٌ وكُدُراتٌ شيطانيّةٌ، فإذا صلَّى استَبدَل البُعْدَ قُربًا، والظُّلُماتِ ضياءً، والكُدُراتِ أنوارًا، ومِن ثَمّة قال ﷺ: «الصَّلاةُ نُورٌ»[1]، ومَن راجع وجدانَه أدرَك أصولَ ذلك بفعْلِ الصلاة، وإليه الإشارةُ بقوله ﷺ: «وجُعِلتْ قرّةُ عيني في الصلاةِ»[2].

ومنها: أنّ العبدَ يَتعالى بها مراتبُه، بل يَقع أنْ يبلُغَ بها مراتبَ المقرَّبين والملأِ الأعلى، كما قال ﷺ: «الصلاةُ معراجُ المؤمنِ»[3].

وأمّا كونُها يسيرةً على المكلَّف؛ فلأنّه يمكن أنْ تُفعلَ الصلواتُ الخمسُ في نصفِ ساعةٍ، وهو جزءٌ من ثمانيةٍ وأربعين جزءًا من اليوم والليلة.

[من أسرار ترتيب الصلاة كما هي]

وأمّا حُسْنُ ترتيبِها إجمالًا؛ فلأنّ النيّةَ فعْلُ القلْبِ، وهو سلطانُ القُوى، فإذا ذَكَر هو سَرَى الذِّكْرُ إلى المادّياتِ وسائرِ المجرَّداتِ، فيُطاوِعُ الجسدُ وغيرُه في امتثال الأمرِ بالنُّورِ المُلْقَى من اللهِ بسببِ النيّةِ على القلبِ أوّلًا، وبواسطتِه إلى غيرِه، فينشرحُ الصدرُ للصلاةِ، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

= (٧١١) (١: ٢٩٨)، قال ﷺ: «إنّما مثلُ الصّلاةِ كمثلِ نهرٍ جارٍ ببابِ رجُلٍ غمرٍ عذبٍ، يقتحِمُ فِيهِ كُلّ يومٍ خمس مرّاتٍ، فماذا ترون يبقى مِن درنِهِ؟ لا تدرُون ماذا بلغت بِهِ صلاتُهُ»، وقال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيحُ الإسناد ولم يُخرّجاه».

(١) رواه مسلم في «صحيحه»، بابُ فضلِ الوضوء، برقم (٢٢٣) (١: ٢٠٣).

(٢) سبَق تخريجُه.

(٣) لم أجده في مظانّ كُتُبِ الحديث.

والتكبيرُ المقارنُ للنيّةِ إشارةٌ إلى أنّ اللهَ أكبرُ من أنْ يليقَ بمقامِ قُدسِهِ هذه العبادةُ الضعيفةُ، وإنّما هي امتثالُ الأمرِ مع الاعترافِ بكمالِ عظمةِ اللهِ وكمالِ تقصيرِهِ، فيزدادُ الخشوعُ، وبزيادتِهِ يزدادُ النورُ.

[من أسرار القيام]

وأمّا القيامُ؛ فلأنّ العبدَ يريدُ أوّلًا أنْ يقومَ جميعُ أعضائِه حسبَ خِلْقَتِها الأصليّةِ عند ربِّ العالَمين؛ لِيَتلذَّذَ كلٌّ بلذائذِ الذِّكْرِ، ولأنّه المعتادُ في الخدَم عند الملوك، فيتصوَّرُ العبدُ أنّه عبدٌ ضعيفٌ، واللهُ مِلِكُ المُلوكِ، فيجبُ أنْ يقومَ في حضورِه، ولأنّ مَقرَّ سلطنةِ النفْسِ أوّلًا الدِّماغُ، وهي تُحِبُّ في ذاتها الترفُّع، فيَمكُرُ المصلّي بها ويُرْخِي عِنانَها أوّلًا، ويَجعلُها رفيعةً بحسبِ الظاهرِ حسَبَ هواها؛ ليؤثِّرَ فيها آثارُ الذِّكْرِ ويتقلَّل أمّارَتُها بالسوءِ؛ إذِ المصلّي كالصائدِ، والنفْسُ كالصَّيْدِ، والصلاةُ كالقيْدِ، فكما أنّه إذا وقَع سمكةٌ كبيرةٌ في شبكةِ الصائد ودافعتِ الصائدَ، وخافَ أنّه إنْ جرَّ الشَّبَكةَ قَطعتْها، يُرسِلُ حبْلَ الشَّبَكةِ معها شيئًا فشيئًا إلى أنْ يُوصِلَها إلى لُجّةٍ ضيِّقةٍ، ثمَّ يصيدُها؛ كذلك حالُ المصلِّي يتمشّى مع هوى النفْسِ حتى يظفرَ باصطيادِها.

وأمّا قراءةُ القرآنِ في القيامِ؛ فلِيتلذَّذَ ويتبرَّكَ بكلامِ اللهِ الذي قامَ عنده، فيزداد النورُ والمِنّةُ بأنّه أجاز أنْ يتلُوَ عنده كلامَه، وهذا إكمالُ اللُّطْفِ والاستئناسِ.

وأمّا خصوصُ الفاتحةِ؛ فلاشتمالِها على الاستعانةِ باسمِهِ مع توصيفِه بتلك الصفاتِ التي هي مَدارُ كلِّ صفةٍ، وعلى حصْرِ[1] المعبوديّةِ والاستعانةِ فيه، وطلبِ الهدايةِ وغيرِها من دقائقِ الفاتحةِ، والالتفاتُ[2] مِن الغَيبةِ إلى الخطابِ

---

(١) عطفٌ على قولِه: «الاستعانة»، أي: فلاشتمالِه على حصرِ المعبوديّة... إلخ.

(٢) جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ تقديرُه: ما الحكمةُ في تغيير العبارة من الغَيبة إلى الخطاب؛ إذ ابتداءُ=

إشعارًا بأنّ العبدَ إذا ذكَره كان حقيقًا بالالتذاذ بلذّةِ الخطابِ ومواجهةِ وإدراكِ تجلّيات ذاتِه.

وأمّا وضْعُ اليدَين على الصدْرِ؛ فللإشارةِ إلى حالِ الجمعِ بشرحِ الصدْرِ الذي هو مركزُ اللطائف المنحورِ ـ أي: المذبوحِ ـ لطيفةُ النفْس بهذا الجمْع، كما أشار اللهُ بقولِه: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾ [الكوثر: ٢]، قال صاحبُ العوارفُ المعارف قدَّس الله سِرَّه: «قال سيِّدُنا عليُّ بنُ طالبٍ رضي الله عنه: اجعَلْ في صلاتِك على ناحِرِك، أي: صدْرِك»[١]، فلعلَّه سَمَّى ناحرًا؛ لأنه بجمعِه[٢] يَنحَرُ النفْسَ، فإذا أتمَّ القِراءةَ والفاتحةَ فاض عليه آثارُ أنوارِ الذِّكْرِ؛ فَلانَ[٣] قواه ويكونُ من مصاديقِ ﴿ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: ٢٣]، وتَقلَّلَ تَرفُّعُ النفْسِ وانْقادَتْ وتذَلَّلَتْ.

[من أسرار الركوع والقيام منه والسجود]

فعَلِم المصلِّي أنّه ليس حَرِيًّا ولائقًا به أنْ يقومَ عند ربِّ العالَمين؛ لأنّ فيه نوعَ تكبُّرٍ، بل كان عليه أنْ يَخشعَ ويتذلَّل ويَنحني عنده كانحناءِ الغِلْمان العاشقين عند ساداتِهم المعشوقين، فيركع ومع ذلك يتنبَّهُ أنّ هذا أيضًا لا

= الفاتحةِ بصيغة الغائب من ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، ثمَّ تغيَّر أسلوبُ الكلام من الغَيبة إلى الخطاب ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ١-٦]؟ فأجاب: والالتفاتُ من الغَيبةِ إلى الخطاب إشعارًا بأنّ العبدَ... إلخ.

(١) لم أجده.

(٢) أي: بجمعِ الصدر المجمَعِ للطائف، أي: محلُّ تعلُّقات اللطائفِ الخمس المجرَّدة في الصدر تعلُّقًا تجرُّديًا.

(٣) مِن اللِّين.

يليقُ بمقامِ قُدْسِه، فيسبّحُ اللهَ بقولِه: **سبحان ربّيَ الأعلَى وبحمدِه**[(١)]، فيَستغرِق في مَجارِ الذِّكر ومطالعةِ عظمةِ معبودِه، فيَعلَم أنه لا يليقُ ببابِ كِبْريائه شيءٌ، فيتحيَّرُ: ما يفعَل؟ فيلْدَغنَّه حيّةُ الخشيةِ وحَيرةُ الأمْرِ، كما يَلْدغُ الحيّةُ العظيمةُ الشخصَ فيقومُ ليَفِرَّ، فيعودُ إلى حالِ القيام مكبّرًا للهِ إشارةً إلى أنّه أكبرُ من أنْ يَقتدرَ أحدٌ أنْ يفِرَّ منه، كما في الحديث الربّانيّ: «مَن لم يرضَ بقضائِي ويَصبِرْ على بَلائِي، فلْيَطلُبْ ربًّا سِوائي، ولْيخرجْ مِن أرضي ومِن سَمائِي»[(٢)].

فيَعلَمُ أنه لا طريقَ إلى النجاةِ إلا الفِرارُ إلى اللهِ، كما قال: ﴿ فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [الذاريات: ٥٠]، فيَتنبَّهُ أنّ أقربَ طريقِ الفرارِ إلى اللهِ كمالُ التذلُّلِ ونهايةُ التسافُلِ، فيُسرِّعُ المشْيَ إلى السجودِ؛ لأنّه أقربُ ما يَقْرُبُون إلى اللهِ، كما ورد به الحديثُ[(٣)]، فيسجدُ ذِكرًا لله بأنه يَقبلُ حمْدَ كلِّ مَن يَحمدُه حسبَ قوَّتِهِ، ولا يكلِّفُه بأزيدَ، فيقول: **سَمِع الله لمَن حمِدَه، ربَّنا لك الحمدُ**[(٤)]، ثُمَّ يتنبَّهُ؛ لأنّ هذا أيضًا لا يليقُ بمقامِ قُدْسِه، فيقول: **سُبحان ربِّيَ الأعلى وبحمده**[(٥)].

ثمَّ يتحيَّرُ: ما يفعلُ؟! فيلْدَغُه الخشيةُ، فيَقعُدُ دهشةً مستغفرًا وداعيًا بقوله:

---

(١) أي: يا ربِّ أنت أعلى من هذا التذلُّل القليل بالنسبة إلى مقامك، لكن هذا غايةُ ما لديَّ.

(٢) رواه الطبراني في «الكبير» (٢٢: ٨٠٧)، بلفظ: «مَن لم يرضَ بقضائي ويَصبر على بلائي فليَلتمِس ربًّا سِواي»، وفيه سعيد بن زياد بن هند، وهو متروكٌ.

(٣) جزاءُ «لو»، أي: كما لو خالف الشيطان... إلخ فامتنع، لكنَّ المصلي يُعيدُ السجدةَ إمّا شكرًا للهِ تعالى في تلك المخالفة، أو لزيادةِ المخالفة للشيطان.

(٤) إشارةٌ إلى الحديث الشريف الذي رواه الحاكم في «المستدرك»، بابُ كتاب الإمامة وصلاة الجماعة، برقم (٧٧٩) (١: ٣٣٥): «إذا قال الإمامُ: اللهُ أكبرُ، فقُولُوا: اللهُ أكبرُ، فإذا قال: سمِع الله لِمن حمِده، فقُولُوا: ربّنا ولك الحمدُ» وقال: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشّيخين، ولم يُخرّجاه بهذا اللفظ».

(٥) أي: يا ربِّ أنت أعظمُ من هذا التذلُّل القليل بالنسبة إلى مقامك، لكن هذا غايةُ ما في وُسعي.

ربِّ اغفر لي وارحمني[1]، ثمَّ يتفكَّرُ في أنّه لا طريقَ له أذَلَّ وأسْفلَ من السجودِ، فيسجدُ ثانيًا، ولأنّه كما لو خالف الشيطانَ في السجدةِ حيث أُمِر بالسجود لسيِّدنا آدم عليه السلام؛ لكونِه مَظهَرَ صفاتِ اللهِ، كما قال ﷺ: «إنّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ[2]»[3]، أي: مَظهَرًا لصفاتِه، فامتَنَع[4]، يُعِيد تلك السجدة إمّا شكرًا لله تعالى في تلك المخالفة، أو لزيادةِ المخالفة، فيسجدُ ثانيًا، فيزداد بركةُ الحضور ويزدادُ الخشيةُ؛ لأنّها فرعُ الحضورِ والعلمِ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، فيقومُ دهشةً وتحيُّرًا، فإذا قام اعتراه لذائذُ الذِّكْرِ وذَهَل مِن أنّ القيامَ فيه نوعُ تكبُّرٍ، حتَّى يَقرأ الفاتحةَ ويتذكَّر عظمةَ اللهِ وكمالَ ذِلّةِ نفسِه، فيَركع ويَسجُد طبْقَ ما مرَّ إلى آخِر الصلاة.

[من أسرار كون أكثر ركعات الفرض أربعًا]

وإنّما جُعِلَ أكثرُ ركَعاتِ الفرْض أربعًا[5] إشارةً إلى أنّه في أوّلِ الأمْر يرتفِع النفْسُ وتميلُ إلى القيام تَبخْتُرًا، فيمشي المصلِّي معها مَكْرًا، فيَذكرُ اللهَ حتى تصيرَ لوّامةً، ثمَّ في الثانية مطمئنّةً، ثُمَّ في الثالثة راضيةً، ثمَّ في الرابعة

---

(١) «المعجم الكبير» للطبراني، بابُ أحاديث عبد الله بن عباس رَضي الله عنهما، برقم (١٢٣٩٢) (١٢: ٢٥).

(٢) اعلم أنّ الهاءَ في قولِه: «على صورتِه» يحتَمل أن تكونَ عائدةً على شيءٍ غيرِ صورةِ آدمَ عليه السلام وغيرِ اللهِ، ويَحتمل أن تكونَ عائدةً إلى آدمَ، ويَحتمل أن تكونَ عائدةً إلى اللهِ تعالى، فهذه طرُقٌ ثلاثةٌ واحتمالاتٌ ثلاثة، مرَّت مفصَّلة في رسالة «الدوائر العشرين».

(٣) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، بابُ النهي عن ضربِ الوجه، برقم (٦٨٢١) (٨: ٣٢): «إذا قاتل أحدُكُم أخاهُ فليجتنِبِ الوجه؛ فإنّ الله خلق آدم على صُورتِهِ».

(٤) أي: يا ربِّ أنت أعظمُ من هذا التذلُّل القليل بالنسبة إلى مقامك، لكن أمرتَ به وأمتثلُ أمرَك.

(٥) من الظُّهر والعصر والعشاء.

مرْضِيّةً[1]، فأشار اللهُ بجَعْلِ الركعاتِ أربعًا إلى أنّه يجبُ على العبْدِ أنْ يَمكُرَ مع نفْسِه حتّى يجعلَها مَرْضِيّةً بآثارِ الذِّكْرِ وأنوارِ التجلّيات، فإذا صارتْ مرضِيّةً انتَقل مركزُ سلطنتِها من الدّماغِ إلى الصَّدْرِ، فيتوجَّهُ الشَّخْصُ بجُملةِ ماديّاتِه ومجرَّداتِه إلى اللهِ، ومن ثَمّةَ جُعِلَ القيامُ أفضلَ من القعود.

وإشارةً[2] إلى أنّ العبدَ يَجب أنْ يجعلَ نفسَه مرضيّةً، فلا يَبقَى لِنفسه حظٌّ إلّا التوجُّهُ إلى الله بحسبِ أصْلِ خِلْقتِه ولطيفةِ وجودِه، أي: اللطيفةِ القالبيّة، كما أشرْنا له في سِرِّ الوضوء.

[من أسرار التحيات المباركة]

ولَمّا أتمَّ ركعاتِ الصلاةِ حسبَ قوَّتِهِ رحمَهُ اللهُ وجعَل صلاتَه أنموذجَ معراجِ النبيِّ ﷺ، فيُلْقَى في قلْبه أنْ يفْعَلَ ما فعَلَه النبيُّ ﷺ ليلةَ المعراج من قعودِه عند الله تعالى وقولِه: «**التحيّاتُ المباركاتُ، الصلَواتُ الطيّباتُ لله**»، أي: له ذلك خلْقًا ومُلْكًا واختصاصًا، وأنْ يذكُرَ[3] ما قاله اللهُ لنبيِّه ﷺ من قولِه: «**السلام عليك أيُّها النبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاتُه**»؛ لِيلْتذَّ بذلك، ولِيتوجَّهَ إليه النبيُّ ﷺ كمالَ التوجُّهِ، ولِيعلَمَ غايةَ قُرْبِه ﷺ حتى سَلَّم عليه، وليتبرَّكَ بذِكْرِ اللهِ، ولِيُشيرَ إلى أنّ السلامَ على النبيِّ ﷺ سلامٌ على المصلّي وغيرِه من أمّتِه؛ لأنّ معنى السلامِ الأمْنُ من مكارِهِ الدّارَين، وسيِّدُنا محمَّد ﷺ أرحمُ بأمّتِه منهم بأنفُسِهِم[4]، فإذا اعترى واحدًا منهم

---

(١) هذا ليس للعامّةِ، بل بالنسبة للخواصّ، بل لِأخصّ الخواصّ، كما أشار إليه المؤلّف في آخرِ الرسالة في جوابِ إشكالٍ.

(٢) عطفٌ على «إشارةً» الأول، أي: إنّما جُعِلَ أكثرُ ركَعاتِ الفرض أربعًا...

(٣) عطفٌ على «أن يفعلَ» أي: فيُلقَى في قلبِه أن يذكر... إلخ.

(٤) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ... ﴾ [الأحزاب: ٦].

مكروهٌ فهو ﷺ أشدُّ أَلَمًا منه، فأمْنُ أمَّتِه من المكارِهِ مندرجٌ تحت أمْنِه من المكارِه.

وأنْ يذكرَ[1] ما قالَه ﷺ في الجواب من قولِه: «**السلامُ علينا وعلى عبادِ الله الصالحين**» تلذُّذًا وتبرُّكًا، ولِيعُمَّ السلامُ صراحةً ذاتَ المصلِّي وغيرَه، ولِيُشيرَ إلى أنّه ﷺ أشار بهذا الجوابِ إلى أنّه لا يَرضَى بِسلامةِ ذاتِه فقط إلّا أنْ يُضَمَّ إليه سلامةُ جميعِ العباد الصالحين، وإلى[2] أنه يجبُ جوابُ السلامِ، وإلى أنّ الله لا يجوز السلامُ عليه تعالى، وإلى أنّه يجبُ أنْ يُسَلِّمَ على عبادِه بدلًا عنه، وهذا سِرٌّ معنويٌّ لا علّةٌ لمشروعيةِ التسليمتَين؛ فإنّ علّتَها ما رواه في التاج عن الخمسةِ، حيث قال: عن عبد اللهِ ـ أي: ابنِ عُمر رضي اللهُ تعالى عنهما ـ قال: كنّا نقولُ في الصلاةِ خلفَ رسولِ اللهِ ﷺ: السلامُ على اللهِ، السلامُ على فلانٍ، فقال لنا رسولُ اللهِ ﷺ ذاتَ يومٍ: «إنّ اللهَ هو السلامُ، فإذا قَعَد أحدُكُم في الصلاةِ فلْيَقلِ: التحيّاتُ للهِ والصلَواتُ والطيّباتُ، السلامُ عليك أيُّها النَّبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاتُهُ، السلامُ علينا وعلى عبادِ اللهِ الصالحين، فإذا قالها أصابتْ كلَّ عبدٍ صالحٍ في السماءِ والأرض...» الحديثَ[3]، وتخصيصُه ﷺ بالسلامِ مع اندراجِه في العباد الصالحين للتعظيمِ والفوائدِ المذكورةِ آنفًا.

ثُمَّ يستغرِقُ في الذِّكْرِ، فيَعلَم أنّ اللهَ هو الحقيقُ بالعبادةِ، بل لا مقصودَ ولا موجودَ حقيقةً إلّا هو، وأنه[4] إنّما عَلِم وعَمِل هذا بشَرَفِ اتِّباعِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ،

---

(١) عطفٌ على «أن يفعلَ» أي: فيُلقَى في قلبِه أن يذكر ما قاله ﷺ... إلخ.

(٢) عطفٌ على قولِه: «أنّه ﷺ أشار بهذا الجوابِ»، أي: لِيُشيرَ بـ (السلامُ علينا وعلى عبادِ الله الصالحين) إلى أنه يجبُ جوابُ السلامِ، وليُشيرَ إلى أنّ اللهَ لا يجوز السلامُ عليه تعالى، وليُشيرَ إلى أنّه يجبُ أن يُسَلِّمَ على عبادِه بدلًا منه.

(٣) «مختصر صحيح البخاري» تحقيق: علي بن نايف الشحود (١ : ٨٨).

(٤) عطفٌ على قولِه: «أنّ الله»، أي: فيَعلم أنه إنما عَلِم وعَمِل... إلخ.

فيُجدِّدُ إيمانَه ويتبرَّكُ بالشَّهادَتَين، ثُمَّ يَعلَم أنّ لسيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ جزاءً واجبًا عليه أنْ يؤدِّيَه فيُصَلِّي عليه.

ثمَّ يتفكَّر في أنّ الدعاءَ في مِثْلِ هذه القُربِ مستجابٌ، فيَدعُو ما شاءَ مع أنّه اعتِيدَ أنّ مَنِ انصَرف عن مجلسِ أحدٍ يَجيءُ أوَّلًا، ثمّ يذكرُ له مطالبَه، ثُمَّ يَختِمُ مجلِسَ قُرْبِه منه تعالى بتسليمِ الوداعِ.

ولَمّا لم يَجُزِ السلامُ على اللهِ يُبْدِلُه بالسلام على المؤمنين الجنِّ والإنْسِ والْمَلَكِ، ويَعلَم أنّهم صنفانِ: صِنْفٌ في نصفِ العالَـمِ، أي: ما يَلي الخطَّ الخارجَ من شمالِه إلى نقطةِ جَنوبِه إلى الغرب، وصِنفٌ في نِصْفِ الآخَرِ، أي: ما يَلي ذلك الخطَّ إلى غايةِ شرْقِه، ومن ثَمّة يميلُ وقتَ السلامِ متدرِّجًا إلى اليمينِ والشمالِ، فيسلِّم تسليمَتَين.

يا إخواني، أسرارُ الصلاةِ كثيرةٌ لا يمكن أنْ تُعدَّ، واكتفينا بهذا القدْرِ.

[جواب إشكال حول هذه الدقائق]

إنْ قيل: هذه الدقائقُ لا يعلمُها إلّا أخصُّ الخواصِّ فضلًا عن أنْ تخطُرَ ببالِ المصلِّين.

قلنا: ليس غرضُنا أنّه يجبُ أنْ يَعلمَها الناسُ أو أنْ تخطُرَ ببالِ المصلِّي وقتَ صلاتِه، بل المقصود أنّها هي الحِكْمةُ الأصليّةُ، سواءٌ عِلمَها الشخصُ أمْ لا، وخطرتْ ببالِه أمْ لا، كما أنّ الفاتحةَ والتكبيراتِ وسائرَ الأورادِ عربيّةٌ لا يَعلمُها الأمِّيُّ الأعجميُّ مع أنّه يَقرؤُها، لكنْ فضْلُ اللهِ يَقتضي أنْ يَجعَلَ صلاةَ مَنْ يُداوِمُ عليها ولا يترُكُها في حُكْمِ صلاةِ مَنْ تخطُرُ ببالِه في كلِّ صلاةٍ، ومِن

ثَمّة قال ﷺ: «الصلاة معراجُ المؤمن»(١)، ولم يقيِّدِ المؤمنَ بالكامل(٢)، والله أعلم بالحال، وأردتُ أن أكتُبَ أسرارَ الصلاةِ النوافِلِ، لكن عوَّقتْني العوائقُ(٣).



---

(١) لم أعثر على تخريجه في مظانِّ كُتُبِ الحديث بعد طول البحث.

(٢) أي: لم يقل ﷺ: الصلاةُ معراجُ المؤمنِ الكاملِ، بل أطلَق لفظَ «المؤمن»؛ لِيَشملَ الكاملَ وغيرَه.

(٣) هذه الرسالةُ في «المجموعة الرابعة من مخطوطات العلامة البالكي» (١٢-٢٥)، فقال الناسخ ـ الذي هو أحدُ تلاميذِ المؤلِّفِ في نسخة المؤلِّف رحمهما الله ـ : «هذا الذي كنتُ به متمنِّيًا منه [أي: من مؤلِّفِهِ] حضرةِ الأستاذِ مولانا محمَّد باقر ـ أدام اللهُ عمرَه العالي ـ أن يَذكُرَني بالأدعيةِ الخيريّةِ، اللهمَّ اجعلني من تابعيهِ في الحشرِ والحسابِ والكتابِ بحرمةِ نبيِّنا محمَّدٍ المصطفى صلَّى اللهُ عليه وعلى آله أجمعين، آمين، والحمدُ للهِ ربِّ العالَمين، إستاده أوامر بنده محمود أدبي، ١٦-١١-١٣٣٨» (هـ.ش).

وقال الناسخ أيضًا في نسخة الشيخ عبد اللهِ الفنائي رحمهما الله: «حرَّرتُه ليلةَ سابع عشر من رمضان المبارك مستدعيًا في خدمةِ حضرةِ مولانا الملا عبد الله لِأدعيةِ إصلاحِ الحالِ وحُسنِ خاتمةِ المآل، اللهمَّ صلِّ على روحِ شريفِ الأشراف سيِّدِنا محمَّدٍ المصطفى صلَّى اللهُ عليه وآلِهِ وأصحابِه وأتباعِهِ وأمَّتِه، والسلامُ على رئيسِ طريقتنا الحقّةِ الشاه سراجِ الدِّين، وعلى مريدِيه ومخلصيهِ وأحبابِه أجمعين، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين. الأثيم (أدبي) درة زيارةتي، هذا، ٢٤: ١٢: ١٣٣٨» (هـ.ش).

انتهى بحمدِ اللهِ جمعُ وتحقيقُ وتصحيحُ هذه الرسائل القيِّمةِ بيد الفقير إلى عفوِ ربه القدير مسعود محمَّد علي، من ليلة التاسع من شعبان ١٤٤٢ الهجريّة على صاحبِها لآلِي الصلواتِ وجواهرُ التسليماتِ، وعلى أصحابه خيرِ العرفاء وأولياءِ أمَّتِه أهلِ الصفاء والوفاء.

قائمة المصادر والمراجع

- **إتحاف المرتقي بتراجم شيوخ البيهقي**، لمحمود بن عبد الفتاح النحال، قدَّم له: الشيخ مصطفى العدوي، إشراف ومراجعة وضبط وتدقيق: الفريق العلمي لمشروع موسوعة جامع السنة، دار الميمان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.
- **إتحاف ذوي الألباب الجامع بين الإعراب عن قواعد الإعراب**، لجمال الدين عبد الله بن هشام (ت٧٦١هـ)، وشرحه للشيخ خالد الأزهري (ت٩٠٥هـ)، تحقيق: قاسم محمد النوري، مكتبة دار الفجر، ط١، ١٤٣٩هـ = ٢٠١٨م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، للشيخ سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، ضبطه: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
- **الآراء الكلامية**، للشيخ صفي الدين الهندي، تحقيق: ثائر علي الحلاق، دار النوادر، بيروت، ط١، ١٤٣٥هـ = ٢٠١٤م.
- **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، لأحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبي العباس، شهاب الدين (ت٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣هـ.
- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.
- **أصول الفقه**، لمحمد بن مفلح شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩م.
- **الأعلام**، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- **اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي**، لأبي العباس أحمد زروق الفاسي، اعتنى به: نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس.

- **الاقتصاد في الاعتقاد**، للإمام محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٧هـ = ٢٠١٦م.
- **الألطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية**، للعلامة محمد باقر البالكي، كتبه: د. خالد رفعت الفقيه، طُبع على نفقة الشيخ محمد عثمان سراج الدين، طبع في إستانبول، ط١، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.
- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني البصري (ت٤٠٣هـ = ١٠١٣م)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، (ت١٣٧١هـ = ١٩٥٢م) ضمن كتابه: العقيدة وعلم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، لعبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- **الإيمان بعوالم الآخرة**، للشيخ عبد الله سراج الدين، مطبعة الصباح، سورية، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.
- **الإيمان والإسلام**، للشيخ مولانا خالد النقشبندي، مطبعة إخلاص، إسطنبول، ١٩٩٤م.
- **البلدان**، لأحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (ت بعد ٢٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
- **التأريخ الكبير**، المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، لأبي بكر أحمد بن أبي خيثمة (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.
- **التأريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، لأبي عبد الله البخاري الجعفي (ت٢٥٦)، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، دون سنة الطبع.
- **تأريخ دمشق**، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، المعروف بابن عساكر (ت٥٧١هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.
- **التحبير في المعجم الكبير**، لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي (ت٥٦٢هـ)، تحقيق: منيرة ناجي سالم، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ط١، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م.
- **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، رُوجِعت وصُحِّحت على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، بدون طبعة، ١٣٥٧هـ = ١٩٨٣م.

- **التصوف والسلوك**، للشيخ ذي الفقار أحمد النقشبندي المجددي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٣٢هـ = ٢٠١١م.
- **تفسير الجلالين**، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت٨٦٤هـ)، وجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط١.
- **تفسير الخازن المسمى: لباب التأويل في معاني التنزيل**، لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، الشهير بالخازن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- **التنوير في إسقاط التدبير**، لابن عطاء الله السكندري، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط١، ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م.
- **تهذيب التهذيب**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.
- **تهذيب الكلام**، للعلامة سعد الدين مسعود التفتازاني، وشرحها: تقريب المرام، العلامة عبد القادر السنندجي (١٣٠٤هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث.
- **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، لأبي الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (ت٧٤٢هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.
- **التوفيق بين الشريعة والطريقة**، لمحمد باقر بن حسين الأردلاني الشهير بـ(المدرس الكردستاني)، اعتنى به: خالد رفعت الفقيه، بيروت، لبنان، ط١.
- **ثلاث رسائل في المعرفة**، لحجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أ. د محمود حمدي زقزوق، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.
- **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- **الجامع الصحيح**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار الشعب، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
- **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**، لزين الدين عبد الرحمن ابن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي البغدادي ثم الدمشقي، الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

- **جامع الفوائد**، للعلامة محمد باقر البالكي، إنتشارات كردستان، سنندج، دون سنة الطبع.
- **الجامع الكبير = سنن الترمذي**، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.
- **جمع الجوامع**، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، وشرحه لمحمد بن أحمد المحلي، مكتبة محمدي، بلدة سقز، إيران.
- **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب**، لأحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (ت١٣٦٢هـ)، أشرفت على تحقيقه وتصحيحه: لجنة من الجامعيين، مؤسسة المعارف، بيروت.
- **جواهر القرآن ودرره**، لحُجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. محمد نجدات المحمد، دار الهدى، دمشق، سورية، ط١، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.
- **الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية**، للشيخ عبد المجيد بن محمد الخاني (ت١٣١٨هـ)، وشرحها الكواكب الدرية، محمد خالد الخرسة، دار البيروتي.
- **حقيقة البشر**، للشيخ محمد باقر البالكي، دراسة وتحقيق وتعليق: مسعود محمد علي، دار القماطي، بيروت، ط٢، ١٤٣٠هـ = ٢٠١٩م.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى ابن مهران الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.
- **دائرة معارف في سيرة النبي**، للعلامة شبلي النعماني، أكمله: سيد سليمان الندوي، طُبِع على نفقة: د. حسن عباس زكي، ترجمه: د. يوسف عامر وآخرون، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد، الهند، ط٢، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.
- **الذيل على طبقات الحنابلة**، لأبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد بن رجب، تصحيح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢م.
- **الرسالة المحمدية**، للسيد سليمان الندوي، نقلها إلى العربية وحقّقها وعلق عليها: محمد رحمة الله حافظ الندوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

- **رسائل في التوحيد**، لسلطان العلماء العز بن عبد السلام، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط٣، ١٤٣٣هـ = ٢٠١٢م.
- **سراج القلوب**، للشيخ محمد عثمان بن الشيخ علاء الدين النقشبندي، كتبه: خالد رفعت الفقيه، إستانبول، ١٤١١هـ.
- **سنن أبي داود**، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت، دون سنة الطبع.
- **سنن الترمذي**، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م.
- **سير أعلام النبلاء**، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.
- **سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)**، لمحمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت١٥١هـ)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.
- **السيرة النبوية**، لأبي محمد جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٥هـ = ١٩٥٥م.
- **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل**، لتقي الدين السبكي، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الحلبي، القاهرة.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرَّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.
- **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن الخليل المعتزلي (ت٤١٥هـ)، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط٣، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.
- **شرح الخريدة في علم الأصول مع حاشية الصاوي**، لأبي البركات أحمد الدردير (ت١٢٠١هـ)، مطبعة محمد علي صبيح، بدون تأريخ.

- **شرح السنة**، لأبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
- **شعب الإيمان**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ.
- **الشيخ معروف النودهي البرزنجي**، لمحمد الخال، مطبعة التمدن، بغداد، ١٣٨١هـ = ١٩٦١م.
- **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
- **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام (ت٩٧٤هـ)، تحقيق: عبد الرحمن ابن عبد الله التركي، كامل محمد الخراط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطحان، دار إحياء العربية، القاهرة، مصر.
- **طبقات الشافعية**، للشيخ جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٨م.
- **طبقات الفقهاء**، لأبي اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، هذَّبه: محمد بن مكرم ابن منظور (ت٧١١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٠م.
- **الطبقات الكبرى**، القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم، لأبي عبد الله محمد بن سعد ابن منيع الهاشمي بالولاء، البصري البغدادي، المعروف بابن سعد (ت٢٣٠هـ)، تحقيق: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢، ١٤٠٨هـ.
- **الطبقات الكبير**، لمحمد بن سعد بن منيع الزهري (ت٢٣٠هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

- **العقيدة المرضية**، للسيد عبد الرحيم المولوي، وشرحها: العلامة الشيخ عبد الكريم المدرس، مطبعة الخلود، بغداد، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٨م.
- **علماؤنا في خدمة العلم والدين**، للشيخ عبد الكريم محمد المدرس، عُنِي بنشره: الشيخ محمد علي القرداغي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط١، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
- **غاية الوصول شرح لب الأصول**، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، القاهرة، ١٣٦٠هـ =١٩٤١م.
- **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت٨٥٠هـ)، المحقق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- **الفتاوى البزازية المسماة بالجامع الوجيز**، للشيخ حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردي الحنفي (ت٨٢٧هـ)، مطبوعة بهامش الفتاوى الهندية المسماة بالـ(عالميكيرية)، دار الفكر المصورة من ط٢، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٠هـ.
- **الفتاوى الحديثية**، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام (ت٩٧٤هـ)، دار الفكر، دون سنة الطبع.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصحَّحه وأشرف على طبعه: مُحِب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الحنفي، تحقيق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم، بيروت، لبنان.
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين، الحدادي ثم المناوي القاهري (ت١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ.
- **قواعد التصوف وشواهد الحق**، للشيخ أبي العباس أحمد زروق الفاسي (ت٨٩٩)، اعتنى به: نزار حماد، المركز العربي للكتاب، الشارقة.
- **القواعد الموضحة للصفات الإلهية**، للشيخ عبد الوهاب الشعراني، تحقيق: أحمد عبد الرزاق البكري، مكتبة أم القرى، ٢٠٠٨م.

- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، لنجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت١٠٦١هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.
- **لطائف الإشارات = تفسير القشيري**، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت٤٦٥هـ)، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، لشمس الدين أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
- **المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية**، لرمضان بن محمد الحنفي الأفندي، مصلح الدين ابن محمد القسطلاني (الكستلي)، أحمد بن موسى شمس الدين الخيالي، عُنِي بها: مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، طُبِع في لبنان، ط١، ٢٠١٢م.
- **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، لحجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **محاضرات حول مواقف سيدنا رسول الله مع العالـم**، لعبد الله سراج الدين، تقديم وجمع: محمد محيي الدين سراج الدين، ترتيب وضبط: تلميذه محمد علي الإدلبي، مطبعة الصباح، دمشق، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م، و١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.
- **المختصر الكلامي**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة التونسي، تحقيق وتعليق: نزار حمادي، دار الضياء، الكويت، ط١، ١٤٣٥هـ = ٢٠١٤م.
- **المدخل إلى أصول الإمام الشافعي**، للشيخ الدكتور مرتضى الداغستاني، دار السلام، داغستان، ط١، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٨م.
- **المستدرك على الصحيحين**، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، بإشراف: د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

- **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، لمحيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
- **المعجم الكبير**، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٨٣م.
- **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، الملقب بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، لأحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
- **المقاصد وشرحه**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.
- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ط٣، ١٤٠٠هـ = ١٩٧٩م.
- **مقالات وفتاوى للشيخ يوسف الدجوي**، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- **مقدمات المراشد إلى علم العقائد في دفع شُبَه المبطلين والملحدين**، لعلي بن أحمد السبتي الشهير بـ (ابن خمير)، تحقيق: أ. د أحمد عبد الرحيم السايح، والمستشار: توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.
- **مقدمة ابن خلدون**، للعلّامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم، لبنان، بيروت، ط٥، ١٩٨٤م.
- **المكتوبات الربانية**، للشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي الفاروقي، جمعها: يار محمد الجديد البدخشي الطالقاني، تعليق: مصطفى حسنين عبد الهادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م.
- **من أسرار التنزيل**، لمحمد بن عمر بن الحسن، الملقب بفخر الدين الرازي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار المسلم، جمهورية مصر العربية.
- **مناقب الإمام أحمد**، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط٢، ١٤٠٩هـ.

- **المنتقى في عصمة الأنبياء**، للصابوني نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر (ت٥٨٠هـ)، تحقيق: أ. د محمد بولوط، دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٣هـ = ٢٠١٢م.
- **المنح المكية في شرح الهمزية**، للإمام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد جا المحمد، بوجمعة مكري، دار المنهاج، السعودية، ط٣، ١٤٣٢هـ = ٢٠١١م.
- **المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال**، للإمام محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج، ط١، ١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م.
- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٢، ١٤١٢هـ.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣م.
- **النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، لمحيي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروس (ت١٠٣٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خَلّكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.

المصادر الكردية :

١ـ **بنه ماله‌ی زانیارانما مۆستا مه لاعه بدولکه ریمی موده رریس، ئاماده کردنوسه رپه رشتی چا پمحمد علی قه ره‌داغی، چاپییه که م، چاپخانه شه فه ق به غداد، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ ز**، (العوائل العلمية للشيخ عبد الكريم المدرس، إعداد وإشراف: محمد علي القرداغي، ط١، مطبعة الشفق، بغداد، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

٢ـ ديواني شعري: ماموستا ملا باقري بالكي (**غه‌ريق**) (ديوان المدرس الكردستاني الملا محمد باقر البالكي المريواني (الغريق)، المطبعة الخورشيدي، ط١، ١٤٠٦هـ. ق = ١٣٦٤هـ. ش.

٣ـ **ژيانی عالمی** ذي الجناحين **مامۆستاملاباقربالكی** (حياة عالم ذي الجناحين الأستاذ الملا محمد باقر البالكي) للعالم الأديب عبد الله مصطفى صالح الفنائي، مجلة «**په‌يره‌و**» (المنهج)، العدد ١٥ .

٤ـ **جوغرافيايتأريخيكوردستان**، جلال الدين شافعي كورد، إنتشارات (ن والقلم)، **چاپخانه‌يبهرام، تاران، چاپییه كه‌م، ١٣٧٨ كۆچيهه‌تاوی.** (جغرافية تأريخ كوردستان، جلال الدين الشافعي الكورد، إنتشارات ن والقلم، مطبعة بهرام، طهران، ط١، ١٣٧٨هـ. ش).

٥ـ **كورته‌ژياننامه يماموستاملاباقرده‌ستنوس: ماموستاملاعارفيكوری**، (سيرة موجزة في حياة المؤلف خطية، للشيخ عارف المدرسي) الموجودة نسختها لدى الباحث.

٦ـ **ميژووينه رده‌لآن: مه ستووره‌ی كوردستان د. حسينجافوشكرموسته فاكردوويانه به كوردی، چاپییه كه‌م، ده‌زگای: رۆشنبيريوبلاوكردنه‌وه‌ی كوردی، چاپخانه يالحريه**، بغداد، ١٩١٦ز. (تأريخ الأردلان المستورة الكردستانية، ترجمها إلى الكردية: د. حسين جاف وشكر مصطفى، ط١، مؤسسة الثقافة والنشر الكردي، مطبعة الحرية، بغداد، ١٩٨٩م).

٧ـ **ميرنشينه كانيكوردستانی رۆژهه لآتله سه رده‌می فه رمانره‌وای: قاجه‌ره كاندا: نازنازمحمد عبدالقادر، چاپخانه‌وبلاوكردنه‌وه‌ی موكرياني، هه‌ولير، چاپییه كه‌م، ٢٠٠٢ز.** (إمارات كردستان الشرق في عهد السلطة القاجارية، نازناز محمد عبد القادر، مطبعة موكرياني للنشر والتوزيع، أربيل، ط١، ٢٠٠٢م).

٨ـ **يادی‌مه‌ردان: ماموستاعه‌بدولكه‌ريمی موده‌رريس، چاپخانه‌ی كۆری زانياری كورد، به‌غداد، چاپییه كه‌م، ١٩٧٩ ز.** (تذكار الرجال، للشيخ عبد الكريم المدرس، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط١، ١٩٧١م).

المصادر الفارسية:

١- **تأريخ كرد وكردستان وتوابع يا تأريخ مردوخ (تأريخ الكرد وكردستان وتوابعها أو تأريخ مردوخ)** آيت الله مردوخ كردستان، **چاپدوم**، ناشر كتابفروشى غريقي، سنندج.

٢- **تأريخ مشاهير كرد**، عرفا، علما، ادبا، شعرا: بابامردوخ روحاني (شيوا)، **چاپأول،چاپخانهى پنگوئن**، ناشر سروش، ١٣٦٦هـ. ش. (تأريخ مشاهير الكرد، العرفاء، العلماء، الأدباء، الشعراء، بابامردوخ روحاني) (شيوا)، مطبعة **پنگوئن**، الناشر: سروش، ط ١، ١٣٦٦ الهجرية الشمسية.

٣- **زندگينامه**: أستاد باقر مدرسي (ترجمة حياة الأستاذ باقر المدرسي)، مطبوعة موجودة في مكتبته لدى نجله الأستاذ عارف المدرسي، وتُوجَد نسخة منها لدى الباحث.



فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

